MAEȘTRII SPIRITULUI

SCHOPENHAUER

CHRISTOPHER JANAWAY



HUMANITAS

CHRISTOPHER JANAWAY este profesor de filozofie la Birkbeck College, Londra.
Este autorul lucrării *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (1989).

CHRISTOPHER JANAWAY

Schopenhauer

Traducere din engleză de
MARILENA DUMITRESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0898-5

Prefață

Statutul operei lui Schopenhauer este întru cîtva enigmatic. Schopenhauer este cunoscut ca un gînditor profund și de mare erudiție, fără a fi totuși ceea ce am numi filozoful filozofilor. Chiar dacă specialiștii în filozofie găsesc că stilul lui este minunat iar ideile fascinante, de obicei ei nu și-l iau ca model: pentru cei formați la școala lui Kant și Aristotel, Schopenhauer se dovedește a fi prea evaziv și „literar". Cu toate acestea, ceea ce face el este filozofie, cu puține concesii; numeroși cititori pe care i-a inspirat l-au considerat prototipul metafizicianului profund, dificil. Dacă cititorul comun sau cel de literatură îl respinge, găsindu-l prea filozofic, este păcat; iar dacă îl respinge filozoful, pentru că Schopenhauer nu place numai filozofilor, este pur și simplu o prostie. Deși principalul neajuns al lui Schopenhauer constă în faptul că „sistemul" lui pare a se prăbuși la cea mai mică probă de cercetare analitică, vom pierde enorm dacă asta ne va face orbi față de calitățile sale. În cele mai bune scrieri, Schopenhauer dovedește talent pentru o dezbatere convingătoare și lucidă, ca și pentru dezvăluirea abundenței verbale a predecesorilor. Dar ceea ce ar trebui să ne trezească respectul pentru Schopenhauer este și lipsa lui de automulțumire. El nu se pune la adăpost, ci își asumă riscul confruntării cu probleme care ar trebui să ne dea sentimentul vulnerabilității. Se întreabă

ce este sinele și găsește cu ușurință răspunsul. Apoi continuă pe un teren încă mai nesigur, întrebînd ce valoare are existența omului — iar concluzia la care ajunge este și mai puțin agreabilă. În sobrietatea clasică a prozei sale, Schopenhauer abordează aceste întrebări nu numai ca filozof, ci și cu toate resursele personalității sale. Dacă am putea suprapune peste portretul filozofului incitant, pătrunzător, autentic imaginația care i-a emoționat pe Wagner, Hardy și Proust, pe lîngă mulți alții, atunci l-am vedea pe Schopenhauer în adevărata lui lumină.

Aș dori să le mulțumesc lui John Atwell, David Berman, Anthony Grayling și Fionei Janaway pentru observațiile utile pe care le-au făcut pe marginea unei versiuni anterioare a acestei cărți și pe care le-am urmat în mare măsură. Le mulțumesc de asemenea Catherinei Clarke și redactorului editurii Oxford University Press pentru ajutorul acordat la versiunea finală.

August 1993 C. J.

Abrevieri și lucrări citate

Trimiterile la lucrările lui Schopenhauer se fac după cum urmează, în traducerile semnate de E. F. J. Payne, dacă nu se specifică altfel. În unele citate s-au operat schimbări minore.*

B	*On the Basis of Morality (Despre bazele moralității*, 1841; Indianapolis/New York, 1965).
F	*On the Freedom of the Will (Despre libertatea voinței*, 1841; trad. K. Kolenda, Oxford, 1985).
M1–M4	*Manuscript Remains (Manuscrise postume*, vol. 1–4, ed. Hübscher, Oxford/New York/Hamburg, 1988–1990).
N	*On the Will in Nature (Despre voința din natură*, 1836; New York/Oxford, 1992).

---

* Respectînd trimiterile la traducerile englezești citate de Cristopher Janaway, am adăugat totuși în paranteză traducerea titlului englezesc în limba română. Titlurile lor originale sînt menționate în aceeași ordine:

Über die Grundlage der Moral;
Über die Freiheit des Willens;
Der handschriftliche Nachlaß;
Über den Willen in der Natur;
Parerga und Paralipomena;
Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde;
Die Welt als Wille und Vorstellung.

P1, P2	*Parerga and Paralipomena (Parerga și Paralipomena*, vol. 1 & 2, 1851; Oxford, 1974).
R	*The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason (Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente*, 1813, 1847; La Salle, Illinois, 1974).
W1, W2	*The World as Will and Representation (Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 1 & 2, 1819, 1844; New York, 1969).

1

Viața și opera lui Schopenhauer

Arthur Schopenhauer s-a născut în 1788 la Danzig și a murit la Frankfurt pe Main în 1860. Există mai multe fotografii făcute în ultimul deceniu al vieții sale, din care ne formăm o primă impresie despre om: înfățișare neconvențională, o hotărîre neabătută; scînteia din privire este însă a unui bărbat vigilent, iscusit și capabil de rele — nu foarte diferit de persoana care răzbate din scrierile sale. Schopenhauer a început să se bucure de faimă abia la sfîrșitul vieții. Filozofia lui nu este totuși produsul vîrstei mijlocii sau al bătrîneții. Deși majoritatea cugetărilor publicate au fost scrise după ce s-a stabilit la Frankfurt, pe cînd avea 45 de ani, întregul sistem filozofic pentru care a devenit celebru a fost creat între 1810 și 1818. După cum avea să afirme Nietzsche mai tîrziu, trebuie să ne amintim că energia creatoare rebelă a unui om de 20 și ceva de ani este cea care a produs *Lumea ca voință și reprezentare*. Ajuns la maturitate, Schopenhauer s-a preocupat de consolidarea și îmbogățirea ideilor pe care le prezentase în capodopera sa, neglijată pînă către sfîrșitul vieții lui de mediile intelectuale.

Independența spiritului este trăsătura cea mai specifică a lui Schopenhauer. El scrie fără teamă, fără prea mult respect pentru autoritate și detestă conformismul găunos descoperit în instituțiile academice germane. În spatele acestui lucru stă însă un fapt semnificativ, și anume că

Schopenhauer era independent și din punct de vedere financiar. La majorat, în 1809, el a moștenit o avere care, iscusit administrată, îi putea ajunge pentru tot restul vieții. La nașterea lui Arthur, tatăl, Heinrich Floris Schopenhauer, fusese unul dintre cei mai bogați oameni de afaceri din Danzig. Cosmopolit și devotat valorilor liberale ale Iluminismului, ca și concepției republicane, acesta a părăsit Danzingul o dată cu anexarea lui de către Prusia și s-a stabilit în orașul liber Hamburg. Arthur împărtășea dragostea tatălui pentru cultura franceză și engleză, dar și oroarea față de naționalismul prusac. Numele „Arthur“ a fost ales pentru că exista în mai multe limbi europene — deși principala intenție a fost ca el să corespundă carierei hărăzite copilului în comerțul paneuropean. Mai tîrziu, Arthur a simțit că moștenise de la tată și personalitatea lui puternică, obsesivă. Moartea acestuia în 1805, probabil prin sinucidere, a fost pentru el o mare lovitură.

Schopenhauer a primit la școală o educație amplă și variată, sporită de călătoriile și contactele sociale pe care i le-a înlesnit bogata lui familie. Trimis în Franța la vîrsta de nouă ani, la nașterea surorii lui, Schopenhauer a învățat să vorbească fluent limba franceză. După cîțiva ani de școală, la 15 ani, a întreprins împreună cu părinții o călătorie de doi ani prin Olanda, Anglia, Franța, Elveția și Austria. A văzut multe locuri de interes ale epocii sale și uneori a rămas profund impresionat de sărăcia și suferințele întîlnite. În timp ce părinții vizitau Marea Britanie, el a fost însă consemnat într-un internat din Wimbledon, a cărui atmosferă restrictivă, disciplinară, religioasă (în contrast sever cu educația primită de el pînă atunci) i-a produs o impresie negativă care l-a urmărit îndelung. Acest episod spune mult despre personalitatea și educația lui Schopenhauer. A fost un copil agitat,

conflictual, recalcitrant față de obiceiurile ridicole din jur, iar atitudinea lui sfidătoare îl izola. Părinții i-au scris, tatăl muștruluindu-l pentru caligrafie, mama povestindu-i cu vervă cît de bine se simțeau ei și rugîndu-l să adopte o atitudine mai rezonabilă, nici unul nearătîndu-se prea înclinat să privească lucrurile din punctul lui de vedere. Este tentant să considerăm situația ca pe un microunivers al vieții lui ulterioare. Pe măsură ce copilul înainta în vîrstă, devenea tot mai evident că viața lui nu urma să se construiască pe baza unor relații apropiate cu semenii. El a început să vadă prietenia ca pe un foc „la care omul prudent se încălzește de la distanță" (M1, 123) și a decis să rămînă singuratic chiar și atunci cînd avea companie, de teamă că și-ar putea pierde integritatea. Mai tîrziu el a scris că cinci din șase oameni erau demni de tot disprețul, dar a văzut și că existau obstacole interioare în calea contactelor umane: „Natura a făcut mai mult decît era necesar pentru a-mi izola inima, înzestrînd-o cu suspiciune, sensibilitate, vehemență și mîndrie" (M4, 506). Schopenhauer era predispus la depresii și a mărturisit: „trăiesc întotdeauna o grijă neliniștitoare care mă determină să văd și să caut pericole acolo unde nu există nici unul" (M4, 507).

Unii dintre cei care au scris despre personalitatea lui Schopenhauer au cercetat relația lui cu părinții și ceea ce au constatat nu este surprinzător. Tatăl a fost un om suspicios, exigent și înspăimîntător, care nutrea ambiții mari pentru fiul său. Johanna Schopenhauer, născută Trosiener, provenind de asemenea dintr-o bogată familie din Danzig, era opusul lui. Persoană încîntătoare, sociabilă, ea nutrea aspirații literare ce au culminat într-o carieră de romancier romantic și au făcut-o în timpul vieții mai bine cunoscută decît fiul ei. Mama a reprezentat în viața lui Schopenhauer o forță importantă, dar

relațiile dintre ei nu au fost niciodată calde. Nici în căsătorie, așa cum a scris chiar ea, nu a simțit nevoia de a „mima dragostea arzătoare“ pentru soțul ei, adăugînd că nici el nu o aștepta. După moartea lui Heinrich Schopenhauer, Johanna, cu firea ei independentă, a căpătat libertatea de a se lansa într-o carieră proprie și s-a mutat la Weimar, unde salonul ei artistic și intelectual a devenit locul de întîlnire al multora dintre figurile luminate ale vremii. Arthur a avut de cîștigat de pe urma unora din relațiile stabilite în acest cerc, în special cu Goethe și cu orientalistul Friedrich Majer, care i-a stimulat interesul de o viață pentru filozofia indiană. Dar relația lui cu mama a devenit furtunoasă și în 1814 ea l-a alungat definitiv, fără a-l mai vedea vreodată.

Înainte de această întîmplare Schopenhauer abandonase deja cariera de om de afaceri, hotărîtă de tatăl său, și își croise un drum în lumea academică. În 1809 s-a înscris la Universitatea din Göttingen, de unde avea să se mute la Berlin, doi ani mai tîrziu. A urmat apoi cursuri în mai multe domenii științifice, intenționînd să studieze medicina; nu peste multă vreme s-a îndreptat însă către filozofie. Filozoful G. E. Schultze din Göttingen a jucat un rol decisiv în cariera lui Schopenhauer, atunci cînd l-a sfătuit să înceapă prin a citi operele lui Platon și Kant. Deși Schopenhauer a fost, potrivit oricăror standarde, un gînditor cu lecturi ample, erudit, este corect să spunem că relația cu acești doi filozofi a născut la el ideile fundamentale care i-au influențat mai apoi filozofia. *Upanișadele* hinduse, despre care a aflat de la Friedrich Majer, au constituit cel de al treilea ingredient pe care l-a amestecat ulterior cu elemente platoniciene și kantiene, pentru a obține o concepție cu totul originală în *Lumea ca voință și reprezentare*.

Stabilit la Berlin, Schopenhauer a audiat conferințele lui Schleiermacher și Fichte, doi dintre filozofii de categorie grea ai epocii, deși îi privea cu destul dispreț și desigur nu arăta că s-ar fi aflat acolo pentru a absorbi ceea ce aveau ei de spus. Notele lui de curs și adnotațiile de pe marginile cărților pe care le citea (păstrate în *Manuscrise postume*) îl arătau dornic să obiecteze și să dezbată reacționînd, pentru un tînăr, cu o siguranță de sine aproape sinistră. Iar acesta era un model ce nu avea să sufere prea mari schimbări. Schopenhauer nu a învățat prin asociere cu alții, schimbînd idei și supunîndu-se cercetării. El a acumulat și a scris bazîndu-se pe raționamentul propriu și tratînd ideile semenilor ca pe o materie primă care trebuia turnată în forma dorită de el. Ceea ce nu putea întrebuința condamna uneori ca fiind un gunoi, într-un stil de persiflare spirituală care reușește, de obicei, să-l rețină pe cititor de partea autorului. Schopenhauer s-ar fi pus mai puțin în valoare dacă nu ar fi avut această încăpățînare a judecății independente, dar trăsătura are și o parte slabă, compensatoare: a da dovadă de mai multă reciprocitate, de un simț mai dezvoltat al dialogului și autocriticii decît o face uneori Schopenhauer poate fi o virtute pentru un filozof.

În 1813, cînd Schopenhauer era pregătit să-și scrie teza de doctorat, a izbucnit războiul. El nutrea aversiune față de luptă și cu atît mai mult față de lupta de partea prusacilor, împotriva francezilor. De aceea s-a refugiat în sud, la Rudolstadt, în apropiere de Weimar, unde a terminat prima sa lucrare, *Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente*, care i-a adus titlul de doctor la Jena și a fost publicată în același an într-o ediție de cinci sute de exemplare. Cartea abordează un subiect academic amplu, principiul rațiunii suficiente, potrivit căruia pentru tot ceea ce este trebuie să existe un motiv

sau o rațiune de a fi, prezintă pe scurt modurile în care a fost acesta tratat în istoria filozofiei, apoi continuă cu explicarea, în patru părți, a diferitelor tipuri de rațiune. Cadrul sistematic derivă de la Kant, a cărui gîndire Schopenhauer a asimilat-o în mod evident, deși nu fără a o critica. Lucrarea cuprinde suficiente răsturnări pentru a reprezenta începutul unei noutăți și mai mult decît un indiciu pentru ceea ce avea să urmeze în opera sa principală. Schopenhauer a considerat întotdeauna *Rădăcina împătrită* esențială pentru înțelegerea gîndirii sale și s-a apucat să o revizuiască în vederea republicării, în 1847.

O altă lucrare de început, publicată, este eseul *Despre viziune și culori* din 1816. Această carte de proporții mici este produsul legăturii lui cu Goethe, a cărui teorie antinewtoniană a culorilor fusese publicată la începutul deceniului. Discutînd despre această teorie, Schopenhauer și Goethe au ajuns să se cunoască reciproc destul de bine. Deși Schopenhauer nu a privit această perspectivă ca pe un proiect central propriu, este de înțeles că el nu a respins totuși invitația de a lucra cu unul dintre cei mai de seamă oameni pe care avea probabil să-i întîlnească vreodată. Goethe, cu patruzeci de ani mai bătrîn, recunoștea rigoarea gîndirii lui Schopenhauer și îl privea ca pe o persoană cu mare potențial, dar era mai puțin preocupat de a-i stimula talentul, decît de a primi ajutor în propriile sale strădanii intelectuale. Scurta perioadă în care cei doi au lucrat împreună reprezintă singura colaborare, de excepție, din cariera lui Schopenhauer — pentru că el nu era făcut să devină discipolul nimănui. Propria lui lucrare *Despre viziune și culori* era întru cîtva diferită de gîndirea lui Goethe, iar Schopenhauer nu ascundea faptul că o considera superioară. Parteneriatul s-a stins în timp, Schopenhauer fiind dezamăgit, dar nu zdro-

bit, de atitudinea destul de indiferentă a lui Goethe. Mai tîrziu Schopenhauer i-a trimis lui Goethe un exemplar din *Lumea ca voință și reprezentare*, iar în 1819 a avut, se pare, o întrevedere cordială cu el. Cei doi o porniseră însă deja în direcții diferite. Așa cum avea să spună Goethe, ei au fost ca doi oameni care și-au dat mîna în cele din urmă, unul îndreptîndu-se apoi spre sud, celălalt spre nord.

Adevărata destinație a lui Schopenhauer este dezvăluită în volumul I al *Lumii ca voință și reprezentare*, pe care l-a încheiat la Dresda și l-a publicat în 1818, deși 1819 este data înscrisă pe pagina de titlu. Exercițiul kantian lipsit de pasiune, pe care Schopenhauer l-a făcut în *Rădăcina împătrită* în 1813 nu a dezvăluit forța motrice a filozofiei sale. Lucrarea nu a abordat întrebări legate de suferință și mîntuire, etică și artă, sexualitate, moarte și sensul vieții, dar preocupările filozofului se cantonau deja în aceste domenii. Colecția *Manuscriselor* reprezintă cea mai importantă scriere a lui Schopenhauer ca proces al realizării, extins pe o perioadă de aproape zece ani. Adaptînd atît gîndirea lui Platon, cît și pe cea a lui Kant, Schopenhauer s-a convins că exista o diferență între conștiința obișnuită și o etapă mai înaltă sau „mai bună", în care gîndirea umană poate trece dincolo de aparențe, spre a cunoaște ceva mai real. Gîndirea avea elemente estetice și religioase: Schopenhauer a scris că atît artistul, cît și „omul sfînt" posedă această „conștiință mai bună" — deși trebuie să spunem aici că sistemul lui filozofic este, de la început pînă la sfîrșit, ateist. El a lăsat să se întrevadă și o notă de pesimism, afirmînd că viața experienței ordinare, în care avem de luptat, de dorit și de suferit, este ceva de care trebuie să ne eliberăm. În 1813, asemenea gînduri prinseseră deja rădăcini în gîndirea lui Schopenhauer.

Ideea care a permis construirea monumentalei lui cărți a fost concepția despre voință. În forma finală a lucrării, așa cum indică titlul, Schopenhauer prezintă lumea sub două aspecte, acela de *Vorstellung* (reprezentare), sau felul în care ni se prezintă lucrurile prin experiență, și acela de *Wille* (voință), care este, susține el ceea ce lumea este *în sine*, dincolo de simpla aparență la care este limitată cunoașterea umană. Voința nu este ușor de definit. Pentru început este mai ușor să spunem ce nu este ea. Ea nu este nici gîndire, nici conștiință de nici un fel și nici nu direcționează lucrurile către vreun scop rațional (în caz contrar „voința" ar fi un alt nume al Divinității). Lumea lui Schopenhauer este lipsită de scop. Noțiunea lui de voință este probabil cel mai bine redată prin noțiunea de „aspirație către" ceva, cu condiția să ne amintim că voința este fundamental „oarbă" și se regăsește în forțe ale naturii total lipsite de conștiință. Extrem de important este faptul că psihicul uman poate fi văzut ca fiind scindat: el conține nu numai capacitățile de înțelegere și gîndire rațională, ci și, la un nivel mai profund, un proces esențialmente „orb" de aspirație, care guvernează, dar care poate și intra în conflict cu părțile conștiente ale naturii noastre. Umanitatea se menține în echilibru între viața unui organism condus de nevoia de supraviețuire și repoducere și aceea a unui intelect pur, capabil de răzvrătire împotriva naturii sale, aspirînd la contemplarea atemporală a unei realități „superioare". Deși tot mai întrevede un fel de „salvare" resemnată, Schopenhauer crede că existența obișnuită trebuie să implice mizeria dublă a durerii și plictisului și insistă că așa trebuie să stea lucrurile, potrivit înseși esenței umanității și chiar a lumii în ansamblu.

Mulți au apreciat că filozofia lui Schopenhauer nu poate fi acceptată ca formulă metafizică unică, coerentă.

Ea are însă o mare forță și coerență ca narațiune, ca și în interdependențele dinamice ale diferitelor concepții despre lume și sine. Ceea ce este afirmat la început trebuie tratat nu atît ca fundament pentru ceea ce urmează, ci ca o primă idee a cărei neadecvare va fi demonstrată de o a doua, ce pare să o submineze, numai pentru a se reafirma ulterior, într-o haină transformată. Există aici o asemănare superficială cu metoda contemporanului său Hegel, deși tot ce avea legătură cu Hegel era o anatemă pentru Schopenhauer, iar în alte privințe nu ar putea exista diferențe mai mari între ei ca scriitori. Thomas Mann a asemănat cartea lui Schopenhauer cu o mare simfonie în patru mișcări și este util să o abordăm în acest spirit, căutînd în bogăția de variațiuni contraste ale stării și unități ale temei. Cu siguranță, puțini filozofi l-au egalat pe Schopenhauer în măiestria arhitecturii literare și ritmului și puțini posedă un stil atît de elocvent al prozei.

Cu toate acestea marea lucrare a rămas aproape neobservată mulți ani după ce a fost publicată. Schopenhauer a fost iritat, dar nu era omul care să considere că lumea avea dreptate, iar el greșea, așa că a continuat să creadă toată viața în valoarea supremă a operei sale. În 1820 i s-a acordat dreptul de a conferenția la Universitatea din Berlin, după ce s-a adresat unei reuniuni profesorale prezidate de Hegel, profesorul de filozofie. Schopenhauer s-a prezentat la timp cu expunerea intitulată uluitor „Totul despre filozofie, adică teoria esenței lumii și a gîndirii umane“. Dar el hotărîse să vorbească simultan cu Hegel. Două sute de persoane au asistat la lecția profesorului, care se afla la apogeul carierei, iar necunoscutului Schopenhauer abia i-au mai rămas cîțiva auditori. Numele lui a figurat anii următori în programul de conferințe, dar el nu a revenit niciodată să repete experiența și astfel și-a încheiat cariera profesorală. Hegel

era epitomul a tot ceea ce Schopenhauer detesta în filozofie. Avea o carieră academică și făcea uz de autoritatea instituțională pe care Schopenhauer o disprețuia. Preamărea Biserica și Statul cărora Schopenhauer, un ateu și un individualist, nu le acorda nici o atenție. Deși era el însuși profund conservator, Schopenhauer privea statul politic doar ca un mijloc convenabil de protejare a proprietății și de înfrînare a excesului de egoism: el nu putea digera la Hegel reprezentarea statului ca pe un „scop deplin al existenței umane" (P1, 147). Hegel era totodată un stilist uluitor, care părea să construiască așezînd abstracțiune peste abstracțiune, fără să respire aerul proaspăt, furnizat de experiența bunului-simț, iar Schopenhauer — și nu era singurul — găsea că scrierile lui erau pompoase și obscurantiste, chiar necinstite. Emblema din fruntea filozofiei universitare hegeliene, spunea el, ar trebui să fie „o caracatiță ce creează un nor de obscuritate în jurul ei, pentru ca nimeni să nu vadă ce este, cu explicația, *mea caligine tutus* (fortificat de propria-mi obscuritate)" (N, 24). Este un neadevăr afirmația că filozofia lui Schopenhauer s-a bazat pe opoziția față de Hegel — Hegel era departe de preocupările lui Schopenhauer cînd acesta din urmă a creat cea mai importantă parte a operei sale —, dar succesul triumfător al lui Hegel, căruia i s-a adăugat în ceea ce-l privea permanenta lipsă de recunoaștere, a născut totuși la Schopenhauer o ranchiună care l-a dominat în mare parte din cariera sa ulterioară.

În anii '20 ai secolului trecut, Schopenhauer a produs cel mai puțin. A călătorit în Italia, iar în timpul voiajului și după aceea a suferit de o boală grea și de depresie; în același timp și-a continuat legătura cu Caroline Richter, cîntăreață în corul Teatrului Național din Berlin. El și-a făcut mai multe planuri în privința scrisului, inten-

ționînd să traducă lucrările lui Hume despre religie și *Tristram Shandy* de Sterne, dar fără rezultat. Caietele lui de notițe erau uneori pline de invective la adresa hegelianismului, asupra cărora a lucrat pentru a le include în scrierile ulterioare, dar cît timp s-a aflat la Berlin el nu a mai publicat nimic. Este trist mai ales că editorul englez căruia i s-a adresat pentru traducerea *Criticii rațiunii pure* a lui Kant și a altor lucrări l-a refuzat. Schopenhauer cunoștea bine limba engleză, avea un admirabil simț al formei literare și cunoștea în profunzime opera lui Kant. Nu putem decît să dăm frîu liber imaginației pentru a ne închipui cum ar fi arătat istoria ideilor, dacă el ar fi reușit să-l facă pe Kant mai accesibil lumii anglofone în acel moment comparativ timpuriu. (Prin contrast, un rezultat pe care îl datorăm erudiției sale este redescoperirea primei ediții a *Criticii*, care a fost republicată în 1838, parțial datorită eforturilor lui.)

În 1831 epidemia de holeră a ajuns la Berlin, incluzîndu-l printre victime, se pare, și pe Hegel; Schopenhauer a părăsit orașul. După unele ezitări el s-a stabilit la Frankfurt, unde avea să ducă în continuare o viață lipsită de evenimente exterioare, desfășurată între scris și recreare — teatru, operă, plimbări, exerciții la flaut, mese la restaurant și lectura ziarului *The Times* la biblioteca orășenească. În 1836 a publicat *Despre voința din natură*, concepută ca o susținere a doctrinei proprii privind voința, prin promovarea unor dovezi științifice, coroborate din surse independente. Lucrarea rămîne de interes, deși se poate argumenta că nu stă pe picioare proprii dacă este ruptă din *Lumea ca voință și reprezentare*. Totuși, în 1838 și 1839 Schopenhauer s-a înscris la două cursuri de eseuri lansate de Societatea Științifică Regală Norvegiană și de organizația similară daneză; cele două ocazii au produs o pereche de eseuri valoroase,

de sine stătătoare, *Despre libertatea voinței* și *Despre bazele moralității*, publicate împreună în 1841 sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale eticii*. Din punctul de vedere al doctrinei, aceste scrieri nu aduc diferențe fundamentale față de cele anterioare, dar ambele sînt bine construite și convingătoare și prezintă cu claritate părți din structura mai amplă. În eseul despre libertate, Schopenhauer susține un caz convingător pentru determinism, numai spre a spune, așa cum au făcut-o unii filozofi mai recenți, că problemele mai profunde ale libertății și responsabilității nu pot fi astfel rezolvate. Norvegienii au recompensat acest eseu cu medalia de aur.

Cel de al doilea eseu, o parte a căruia constituie o critică severă a eticii lui Kant, a avut o soartă diferită în Danemarca: deși a fost singurul înscris în concurs, Societatea Regală a refuzat să-i acorde vreun premiu. Ea a apreciat că eseul nu reușise să răspundă la întrebarea pusă și a dezaprobat maniera „necuviincioasă“ în care se făceau referiri la mai mulți distinși filozofi noi. Cine erau aceștia, s-a întrebat Schopenhauer în Prefața eseurilor sale: Fichte și Hegel! Sînt ei acei *summi philosophi* pe care nu avem voie să-i insultăm? Este adevărat că Schopenhauer nu respectase regulile jocului în privința politeții academice, dar în acel moment el a profitat de ocazie pentru a se dezlănțui cu toate mijloacele care îi stăteau la dispoziție. El a produs din ce în ce mai multe alegații privind lipsa de substanță și confuzia filozofiei lui Hegel, introducînd un citat pitoresc din Homer despre himera caracteristică multor bestii și încheind astfel:

> Mai mult, nu aș avea mai puțină dreptate dacă aș afirma că acest *summus philosophus* al Academiei Daneze a migălit niște nonsensuri cum nu au mai făcut-o alți muritori înaintea lui, astfel încît oricine ar citi mult elogiata lui operă,

> așa-numita *Fenomenologie a spiritului*, fără a avea impresia că se află într-un ospiciu, ar fi apt să se interneze la Bedlam. (B, 16)

În 1884 a fost publicat un al doilea volum al *Lumii ca voință și reprezentare*, împreună cu o nouă ediție a primului. Schopenhauer a avut înțelepciunea de a nu încerca să rescrie opera sa de tinerețe. Ceea ce a realizat în schimb este o substanțială dezvoltare a originalului, pe care îl clarifică și îl completează cu contribuția benefică a reflecției mature. Al doilea volum este de fapt mai lung decît primul și cele două se combină armonios pentru a produce o unică lucrare. Volumele au fost din nou tipărite împreună în 1859, cu un an înainte de moartea lui Schopenhauer. Ultima publicație originală a lui Schopenhauer a fost tot o carte în două volume, intitulată *Parerga și Paralipomena*, apărută în 1851. Impunătorul titlu înseamnă „lucrări complementare și probleme omise", iar conținutul este variat, incluzînd de la eseuri filozofice ample, pînă la mai popularele „aforisme despre înțelepciunea vieții", care au fost deseori publicate separat. În mod destul de ciudat, această scriere tîrzie, care a primit recenzii favorabile mai întîi în Anglia, este cea care l-a condus pe Schopenhauer spre faimă. S-au cerut ediții noi, iar Schopenhauer a devenit subiect de studiu la universitatea germană. El a primit mulți oaspeți și o corespondență bogată, inclusiv libretul complet pentru *Inelul Nibelungilor*, de la un admirator ardent, Richard Wagner, despre a cărui muzică, întîmplător, nu avea o părere prea bună. În primii cincizeci de ani care au urmat după moartea sa, Schopenhauer avea să devină unul dintre cei mai influenți scriitori europeni. Deși el nu a pretins a fi poet, versurile scrise chiar la sfîrșitul cărții *Parerga și Paralipomena* (P2, 658)

sînt, fără îndoială, o oglindă a ceea ce a simțit el în ultimii ani de viață.

1856

Finale

Stau acum istovit la capătul drumului;
Sprînceana sleită abia poate susține laurii.
Și totuși privesc cu plăcere ce am făcut,
În veci neîntinat de ceea ce alții au de spus.

2
În și dincolo de aparență

Aparența și lucrul în sine

Gîndirea filozofică a lui Schopenhauer este cel mai ușor de înțeles dacă distingem mai întîi scheletul pe care este ea construită. Acesta constă în deosebirea, descoperită de el la Kant, între aparență și lucrul în sine. Lumea aparenței este constituită din lucrurile pe care le cunoaștem prin mijloacele obișnuite ale experienței senzoriale și cercetării științifice, cu alte cuvinte, lumea empirică. Aparența nu trebuie înțeleasă ca o simplă iluzie: lucrurile care ne întîmpină în cunoașterea empirică nu sînt halucinații, ci, pentru a folosi cuvîntul grec ce desemnează halucinațiile, fenomene care compun lumea. Se pune totuși întrebarea dacă întreaga lume este constituită numai din aceste fenomene. Ar trebui să privim „ceea ce este“ ca fiind epuizat de cunoașterea noastră empirică? Putem cel puțin să concepem o realitate independentă de ceea ce am putea trăi ca experiență și asta este ce a înțeles Kant cînd a vorbit despre lucruri „în sine“.

Kant a reușit să demonstreze limitele cunoașterii: nu am putea ști niciodată cum este lumea în sine, ci numai cum ni se înfățișează ea nouă, ca oameni de știință sau receptori obișnuiți. De aceea pretențiile metafizicienilor de a-l cunoaște pe Dumnezeu, imortalitatea sufletului

sau o ordine supranaturală care se manifestă în întregul univers sînt sortite eșecului. Potrivit evaluării făcute de Schopenhauer (în *Critica filozofiei kantiene*, Anexa la W1, 417–425), Kant adăugase acestei realizări distructive alte două, mai pronunțat pozitive. Prima este ideea că lumea aparențelor dispune de principii de organizare, fundamentale și necesare, care pot fi descoperite. A doua este concepția potrivit căreia etica poate fi separată de sfera aparenței și nu este cunoaștere în sensul în care este știința: cînd ne considerăm a fi ființe care trebuie să acționeze și să judece dacă lucrurile sînt bune sau rele, noi nu avem a face cu modul cum sînt așezate lucrurile în lumea empirică.

Pentru început, să luăm ideea că aparența, lumea, așa cum o cunoaștem noi, are o structură necesară. Kant credea că lumea aparenței trebuia să ocupe un anumit spațiu și timp. Desigur, este greu de imaginat că nu există spațiu sau timp, dar Kant a mers mai departe și a susținut că fără ele lumea cognoscibilă nu ar putea exista deloc. Același lucru este valabil pentru cauză și efect și pentru principiul că lucrurile rămîn neschimbate în timp. Regulile lumii empirice fac ca ea să conțină lucruri durabile, dispuse în spațiu și timp, care au efecte sistematice unul asupra celuilalt. Nimic altceva, argumenta Kant, nu ar putea fi considerat ca făcînd parte din lumea empirică pe care o putem cunoaște. Dar cea mai surprinzătoare afirmație a lui este că toate aceste reguli nu sînt prezente în lumea așa cum este ea în sine. Ele se referă numai la cum trebuie să fie lumea *dacă* noi am fi capabili să o cunoaștem prin experiență. De aceea spațiul și timpul, cauza și efectul sînt legate numai de modul în care lucrurile trebuie să ne apară nouă. Dacă îndepărtăm subiectul cunoașterii, nu mai rămîne nimic din structura acestei lumi.

Cel de al doilea punct pozitiv constant la Kant se referă la imaginea noastră despre noi înșine. În afară de faptul că încercăm să înțelegem lumea, ni se cere să acționăm și să luăm decizii, iar acestea vor fi guvernate în ultimă instanță de moralitate. Kant susține că moralitatea poate funcționa numai dacă fiecare dintre noi se concepe pe sine ca ființă pur rațională, constrînsă de datorie și care este liberă să-și aleagă principiile potrivit cărora va acționa. Nici un fel de cercetare empirică nu ne-ar putea arăta a fi astfel de ființe pur raționale, libere: dacă vreți, în lumea fizică nu există așa ceva. Cu toate acestea, este o concepție despre noi pe care trebuie să ne-o însușim. Astfel, deși cunoașterea mea este limitată la lumea empirică, nu voi putea crede niciodată că ceea ce sînt este limitat în același fel. Ideea lui Kant, simplist exprimată, este că eu trebuie să cred că *în eul meu*, dincolo de aparențe, eu sînt un factor liber și pur rațional.

Cînd Schopenhauer a venit în contact cu filozofia kantiană, ca student la Göttingen, el a găsit-o convingătoare, dar incompletă. Schopenhauer a fost de acord cu distincția între aparență și lucrul în sine. În privința aparenței, el a vrut să modifice ideile lui Kant, dar a aprobat bucuros că lumea empirică nu există în sine și că ea și-a căpătat structura prin regulile de spațiu, timp și cauzalitate impuse de noi. Schopenhauer a simțit totuși că în privința lucrului în sine Kant a dat o explicație superficială. Într-adevăr, ce *este* lumea în sine? Și ce sînt eu? Iată dubla enigmă lansată de Kant prin distincția între aparență și lucrul în sine și prin afirmația că omul poate cunoaște numai aparența. Ideea de lucru în sine a ridicat alte probleme filozofice care fuseseră mult discutate în lumea academică germană. Atît primul profesor al lui Schopenhauer, Schulze, cît și Fichte, ale cărui cursuri el le-a urmat la Berlin, erau figuri proemi-

nente ale dezbaterii. Prezentînd soluția sa pentru enigmă, pretinzînd că lucrul în sine, atît în lume cît și în microcosmosul ființei umane, este *voință*, Schopenhauer aborda o problemă arzătoare a zilei și, într-o oarecare măsură, o bine cunoscută idee postkantiană.

Conștiința mai bună

La început tînărul Schopenhauer îl citea nu numai pe Kant, ci și pe Platon și aici a întîlnit un alt mod de a înțelege diferența dintre ceea ce apare și ceea ce „este realitate". Ceea ce „este realitate" este, pentru Platon, un ansamblu de entități invariabile numite Idei sau Forme. Lucrurile considerate individual sînt imperfecte, ele vin și pleacă, ceea ce nu afectează ordinea fundamentală a universului care este constituit din Forme absolute și eterne. Platon a crezut că cea mai mare realizare a umanității ar fi să ajungă la înțelegerea acestor Forme eterne, cum ar fi Dreptatea în sine, Bunătatea în sine și Frumusețea în sine. Sufletul omenesc s-ar ridica într-un plan în care ar transcende limitările simplelor opinii și ale apetitului de muritor, ar ajunge la înțelegerea standardelor absolute de valoare și s-ar elibera de conflict și suferință. Într-o fază crucială a evoluției sale, Schopenhauer a fost subjugat de această viziune. Deși lucrul în sine al lui Kant trebuia să se afle dincolo de limitele cunoașterii umane, în timp ce Ideile lui Platon erau obiecte ale cunoașterii *par excellence*, Schopenhauer a coroborat spusele celor doi și a construit o imagine platoniciană despre ce ar însemna înțelegerea lucrului în sine, de dincolo de aparență. Ani la rînd el a crezut că făcuse o descoperire importantă: *„Ideile lui Platon și lucrul în sine al lui Kant*... că acestea două sînt unul și același lucru este

la fel de uluitor pe cît este de sigur." (M1, 377) Deși el a înțeles în cele din urmă că pozițiile celor doi mari filozofi erau de fapt diferite, fuziunea creată în mintea lui căpătase o energie proprie. Schopenhauer aprecia conștiința empirică, limitată cum este la fenomenele spațiului, timpului și cauzalității, a fi ceva inferior, de care trebuie să căutăm a ne elibera, pe cît posibil. Ființele umane pot găsi o valoare certă numai dacă există o conștiință „mai bună".

Termenul de „conștiință mai bună" apare numai în manuscrisele de început, nepublicate, ale lui Schopenhauer, pe care filozoful l-a abandonat deoarece nu era un concept bine definit. Cu toate acestea ideile lui ulterioare privind valoarea artei și detașarea resemnată de viață sînt o continuare a primei opinii. În 1813, de exemplu, el a notat următoarele:

> De îndată ce *observăm cu obiectivitate, deci contemplăm* lucrurile din lume, atunci, pentru moment, *subiectivitatea*, și astfel sursa oricărui mister, a dispărut. Sîntem liberi, și conștiința lumii materiale a simțurilor ne apare ca ceva neobișnuit și necunoscut, care nu ne mai consumă. De asemenea, nu mai sîntem implicați în observarea vecinătății spațiului, timpului și cauzalității (utilă individualității noastre), ci vedem Ideea platoniciană a obiectului... Această eliberare de conștiința temporală lasă în urmă conștiința eternă, mai bună. (M1, 50)

Conștiința obișnuită este văzută ca ceva de care este legată „mizeria"; dacă am putea înfrînge legile kantiene care limitează cunoașterea la aparență, am intra pe un tărîm în care atît noi înșine, cît și obiectele „contemplării" noastre directe sînt atemporale. Schopenhauer crede că această „eliberare" poate fi găsită în artă și în acea atitudine față de lume pe care el o numește „sfințenie".

Se presupune că geniul artistic și deopotrivă sfîntul contemplă realitatea dintr-un punct de vedere care transcende înțelegerea empirică obișnuită. Mulți comentatori din ultima vreme au minimalizat influența lui Platon și l-au considerat pe Schopenhauer un kantian neortodox. Dar „conștiința mai bună" este în mod spectaculos nekantiană; afirmația lui Schopenhauer însuși, potrivit căreia Kant și Platon au fost uniți prin opera sa, este mai aproape de adevăr, chiar dacă cei doi filozofi se fac remarcați în moduri atît de diferite.

De fapt, Schopenhauer era dispus să citeze trei influențe: „Cred că doctrina mea nu s-ar fi putut constitui înainte ca *Upanișadele*, Platon și Kant să-și fi îndreptat simultan razele asupra gîndirii unui singur om" (M1, 467). Care este a treia influență? Cunoașterea de către Schopenhauer a lui Platon și Kant și noțiunea lui de „conștiință mai bună" fuseseră deja formate cînd el a descoperit *Upanișadele*, scrierile hinduse sacre pe care le-a procurat în 1814 (în versiunea latină preluată din persană și intitulată *Oupnek'hat*) și pe care le-a descris în ultimii săi ani drept „consolarea vieții mele" (P2, 397). Putem nota două idei principale ce l-au impresionat pe Schopenhauer în scrierile hinduse pe care le-a studiat: una este Māyā sau iluzia, iar cealaltă identitatea dintre individ și lume în ansamblu, întruchipată în puternica expresie sanscrită *Tat tvam asi* („Acesta ești tu"). Schopenhauer se referă adesea la experiența noastră obișnuită, spunînd că ea nu penetrează „vălul Māyā". Nu este vorba aici despre raționamentul sceptic care afirmă că nu putem avea încredere în ceea ce ne spun simțurile noastre cu privire la lumea materială, ci mai degrabă despre ideea că lumea materială a experienței noastre nu este ceva etern și ceva în care să avem în cele din urmă încredere. Schopenhauer consideră că lumea lucrurilor

materiale în care trăim și pe care o putem cerceta prin știință trebuie dată la o parte, fiind lipsită de valoare autentică prin comparație cu viziunea atemporală a artiștilor și sfinților. Suprimarea sau negarea diferențierii totale a individului de restul lumii („Acesta ești tu“) va fi o trăsătură a acelei viziuni atemporale. Schopenhauer a trebuit să explice cum se transformă înțelegerea de către individ atît a lumii, cît și a sa însuși prin abandonarea conștiinței empirice ordinare și aici a ajuns să joace un rol central noțiunea de pierdere a simțului identității la individ. Unele dintre ideile lui se înrudesc cu budismul, după cum a subliniat chiar el mai tîrziu, deși în acest caz relația este mai curînd una de convergență decît de influență (W2, 169).

Rădăcina împătrită

În timp ce se conturau toate aceste idei, Schopenhauer a început să-și scrie teza de doctorat, *Despre rădăcina împătrită a principiului rațiunii suficiente*. El nu face aici nici o referire la „conștiința mai bună“, ci se ocupă numai de principiile care guvernează experiența obișnuită și rațiunea. Este evident că Schopenhauer a fost satisfăcut de răspunsurile la care a ajuns, din moment ce ulterior le-a reținut fără modificări majore și deseori a făcut referiri la teză. Faptul că în 1847 a realizat și o versiune mai dezvoltată confirmă asertiunea sa că dizertația trebuie considerată o parte a sistemului său complet de gîndire. Textul *Rădăcinii împătrite* pe care îl citim de obicei astăzi este această versiune dezvoltată.

Schopenhauer începe *Rădăcina împătrită* cu principiul unic al rațiunii suficiente care era „principala marfă“ a tradiției academice din secolul al XVIII-lea, asoci-

ată lui Leibniz și Christian Wolff. Principiul afirmă simplu: „Nimic nu există fără temei sau rațiune de a fi" (R, 6). Nimic nu este de sine stătător; totul este în relație cu altceva care este rațiunea existenței sale, sau explicația acesteia. Totuși după Schopenhauer există patru modalități în care ceva se poate relaționa unui temei sau unei rațiuni, asociate cu patru tipuri diferite de explicații pe care, pretinde el, nici unul dintre predecesorii săi nu le-a definit cu exactitate. Tipul cel mai cunoscut îl constituie explicațiile fizice sau cauzale, cînd explicăm un eveniment, sau o stare, în funcție de relația sa cu un altul, care l-a cauzat. Există apoi cazuri cînd explicăm de ce un raționament este adevărat punîndu-l în legătură cu temeiurile adevărului lui, cum este cazul observației empirice sau al altui adevăr din care poate fi dedus primul. În al treilea rînd există explicații matematice — cînd explicăm, de exemplu, de ce un triunghi are proprietățile pe care le are. În sfîrșit, există explicația a ceea ce fac oamenii. Explicăm acțiunile prin raportare la motive, care sînt motivele lor sau cauzele lor, sau ambele. În fiecare din aceste cazuri avem a face cu relații impuse de gîndire, crede Schopenhauer, și în fiecare caz relația este una de necesitate. Prin urmare, consideră el, există o necesitate fizică, o necesitate logică, o necesitate matematică și o necesitate morală. O dată ce vom înțelege ce face gîndirea cînd operează cu aceste relații, vom fi înțeles formele pe care le îmbracă orice explicație. Și de aici adevărata semnificație a principiului rațiunii suficiente. Să luăm pe rînd cele patru tipuri de relații.

Secțiunea de departe cea mai substanțială a *Rădăcinii împătrite* este consacrată principiului explicației cauzale. O clasă evidentă a obiectelor pe care le poate percepe gîndirea este aceea a lucrurilor perceptibile distinctive,

care ocupă un spațiu și un timp și care formează realitatea empirică. Spațiul și timpul, după cum am văzut, formează structura de bază a realității empirice. Dar spațiul și timpul nu pot fi percepute; putem percepe numai ceea ce umple spațiul și timpul și aceasta, pentru Schopenhauer, este materia pur și simplu (R, 46). Dacă nu ar exista nici spațiul, nici timpul, nu ar putea exista nici lucrurile materiale distincte, nici schimbarea și deci nimic căruia i s-ar putea aplica principiul cauzalității. Principiul cauzalității afirmă că fiecare schimbare din lumea lucrurilor materiale trebuie să aibă o cauză sau, cum spunea Schopenhauer, „fiecare stare ce apare trebuie să fi decurs sau să fi rezultat dintr-o schimbare care a precedat-o“ (R, 53). Principiul nu admite excepții: ceea ce numim de obicei cauza unui eveniment este doar o anumită schimbare care l-a precedat, dar acea schimbare trebuie să fi rezultat dintr-o altă schimbare anterioară și așa mai departe. Prin a rezulta, Schopenhauer înțelege a urma cu regularitate sau „ori de cîte ori există prima stare“. Cauza și efectul se află într-o asemenea relație încît dacă prima se produce, al doilea nu poate să nu se producă. Această relație este văzută ca un raport de necesitate.

Schopenhauer are o viziune simplă, clară despre natura realității empirice. Lucrurile materiale individuale există în spațiu și timp. Un lucru material este ceva capabil să interacționeze cauzal cu alte lucruri materiale. Iar fiecare schimbare produsă cu un lucru material este rezultatul necesar al unei schimbări anterioare, produse cu un lucru material. O complicație derivă totuși din faptul că Schopenhauer nu este realist în privința lucrurilor materiale, ci idealist: cu alte cuvinte, pentru el lucrurile materiale nu ar exista în afara gîndirii. El susține, la fel ca și Kant, că întreaga structură pe care toc-

mai am descris-o există numai ca ceva ce ne este prezentat nouă ca subiecte și nu în sine. Cînd afirmă că lucrurile empirice în spațiu și timp sînt obiecte, Schopenhauer vrea să spună că ele sînt *obiecte pentru un subiect.* „Obiect“ în limbajul lui înseamnă ceva întîlnit în experiență sau în conștiința subiectului. Spațiul și timpul sînt formele fundamentale pe care ni le-a adus experiența. Așadar, ocupanții materiali ai spațiului și timpului nu ar exista dacă nu ar fi subiectul, iar relațiile cauzale care se obțin între stările lucrurilor materiale sînt conexiuni pe care le impunem noi, ca subiecți.

În explicația dată de Schopenhauer percepției, intelectul uman „creează“ lumea lucrurilor materiale obișnuite (R, 75) și face acest lucru aplicînd principiul cauzei și efectului senzațiilor recepționate de simțurile corpului nostru. Percepem o schimbare a stării noastre corporale; intelectul aplică atunci principiul cauzalității și proiectează drept cauză a senzației un obiect material „exterior“, din spațiu — iar această proiecție este obiectul pe care spune că îl percepem. Astfel, principiul cauzalității are o dublă importanță pentru Schopenhauer: nu numai că el guvernează toate interacțiunile lucrurilor materiale, dar este și răspunzător pentru faptul că noi construim acele lucruri materiale. Explicația este întru cîtva originală, dar stîrnește unele nelămuriri. În primul rînd, de unde vin senzațiile corporale? Cu siguranță ele sînt inițial produse în corp de ceva anterior intrării în funcțiune a intelectului, dar Schopenhauer nu arată care ar putea fi această cauză preliminară. În al doilea rînd, cum ne dăm seama de senzația inițială? Probabil că gîndirea nu percepe senzația ca pe o schimbare a obiectului material (corpul) și totuși, dacă așa se întîmplă, atunci de ce mai intervine principiul cauzalității, care guvernează schimbările din lumea materială?

Cea de a doua clasă de obiecte ale gîndirii la Schopenhauer este constituită de *concepte*. Conceptele sînt pentru Schopenhauer reprezentări mentale, secundare prin natura lor: el le numește „reprezentări ale reprezentărilor". Reprezentările fundamentale sînt experiențe ale lucrurilor din lumea materială, de exemplu un anumit copac; conceptul de *copac* este însă o reprezentare generală, formată pentru a exprima mai multe obiecte de același fel, fără a lua în considerare elementele de detaliu a ceea ce este experimentat în fiecare caz. Cum îi place lui Schopenhauer să sublinieze, conceptele sînt întotdeauna ceva mai îndepărtate de experiența directă, pe care o numește cu termenul kantian *Anschauung* (intuiție sau percepție). El crede că, pentru a ne fi nouă util, conceptul trebuie să fie întotdeauna capabil de a se concretiza în experiențe. Cel puțin concepte precum cele de *ființă, esență* sau *lucru* au o valoare măsurabilă din acest punct de vedere (R, 147, 155). După cum vom vedea, Schopenhauer adoptă de asemenea opinia că în unele domenii, cum ar fi arta și etica, gîndirea conceptuală abstractă poate împiedica realizarea înțelegerii autentice.

Cu toate acestea, dobîndirea conceptelor este o trăsătură specific umană pentru Schopenhauer și ea se ridică deasupra conștiinței de care sînt capabile alte animale. În concepția lui, alte ființe pot percepe existența lucrurilor materiale în spațiu și timp, la fel ca și noi — într-un pasaj remarcabil el deplînge faptul că „în Occident, unde pielea [omului] s-a albit", am încetat să recunoaștem înrudirea noastră cu animalele pe care le desconsiderăm, numindu-le „bestii sau brute" (R, 146). Este adevărat însă că celelalte animale nu au reprezentări conceptuale, fiind deci lipsite de capacitatea de a emite judecăți, de a reacționa, de a avea un limbaj sau de a înțelege trecutul și prezentul. Gîndirea sau emiterea unor

judecăți este funcțiunea fundamentală a conceptelor. Schopenhauer numește judecată combinația sau relația în care intră conceptele, deși nu clarifică ce implică această relație. El este interesat mai mult de ideea că o judecată poate exprima cunoașterea și aici intervine din nou principiul rațiunii suficiente. „Dacă o judecată exprimă un act de *cunoaștere*, atunci ea trebuie să aibă suficient temei sau rațiune; în virtutea acestei calități, ea primește calificativul de *adevărată*. Deci adevărul este raportarea judecății la ceva ce este diferit de ea" (R, 156). Că o judecată înseamnă cunoaștere dacă este adevărată și suficient de bine întemeiată pe ceva din afara ei este o idee cunoscută. Din succintele lui observații reiese că Schopenhauer nu face o distincție între temeiul suficient al unei afirmații și adevărul ei. Nu este clar dacă el ar accepta noțiunea de adevăr ca pe o corespondență cu felul în care există lucrurile, independent de temeiul judecării lor ca atare.

Ceea ce reușește să stabilească Schopenhauer este că judecățile adevărate pot avea temeiuri diferite. Ele pot fi întemeiate pe alte judecăți, ca atunci cînd argumentăm, conchidem sau deducem (R, 157–158) un adevăr din alt adevăr. Dar pot exista „adevăruri empirice", întemeiate nu pe o altă judecată, ci pe experiență. De exemplu, judecata „Copacii sînt acoperiți de zăpadă" poate fi validată prin simțurile noastre. Pe de altă parte, în silogismul: „Există zăpadă pe copaci, zăpada este o substanță albă, deci există o substanță albă pe copaci", adevărul judecății finale se întemeiază pur și simplu pe adevărul celor două premise. Schopenhauer numește acesta un adevăr „logic" sau „formal", adică un adevăr al cărui temei rezidă mai curînd în deducție decît în observație. În concepția lui mai există încă două feluri de adevăr, pe care el le numește adevăr transcendental și adevăr metalogic.

Ele apar atunci cînd o judecată se întemeiază pe condiţiile experienţei şi respectiv pe condiţiile gîndirii, în general. Un adevăr transcendental remarcabil este „Nimic nu se întîmplă fără o cauză", care nu se întemeiază nici pe observaţie, nici pe deducţia din alte adevăruri, dar care este un principiu la baza tuturor experienţelor. (Aici Schopenhauer îl urmează îndeaproape pe Kant.) Se presupune că adevărurile metalogice sînt un fel de judecăţi care, atunci cînd sînt contrazise, ne împiedică să mai reacţionăm corect. Unul dintre exemplele pe care le dă Schopenhauer este următorul: „Nici un predicat nu poate fi atribuit unui subiect şi simultan negat în legătură cu acesta" — de exemplu, nu putem gîndi că „Zăpada este şi nu este albă". Însuşi principiul raţiunii suficiente este un adevăr de acest tip, pretinde Schopenhauer, deşi în unele din ipostazele lui, în special în aceea a principiului cauzalităţii, el apare ca adevăr transcendental (R, 162).

Cea de a treia clasă de obiecte pe care o defineşte Schopenhauer în *Rădăcina împătrită* este formată pur şi simplu din spaţiu şi timp. Încă o dată ne aflăm în apropierea lui Kant, care a considerat că putem recunoaşte nu numai lucrurile specifice care ocupă spaţiul şi timpul, ci şi proprietăţile fundamentale ale spaţiului şi timpului ca atare. În această accepţiune geometria şi aritmetica sînt zone ale cunoaşterii, referitoare la poziţia în spaţiu şi succesiunea în timp, dar ele nu sînt nici cunoaştere empirică ştiinţifică, nici o problemă de simplă deducţie logică. Cu această concepţie despre geometrie şi aritmetică, discutabilă în ziua de azi, Kant a ajuns la ideea că mintea noastră trebuie să perceapă spaţiul şi timpul într-un mod neempiric, pur. Schopenhauer îl urmează şi produce o a treia formă a principiului raţiunii suficiente. Relaţia între faptul că un triunghi are trei laturi şi faptul că el are şi trei unghiuri, de exemplu, este

aceea că expresia temeiului este o rațiune suficientă pentru celălalt fapt. Dar, argumentează Schopenhauer, această relație nu este cea dintre cauză și efect și nici aceea dintre o anumită cunoștință și justificarea ei. Noi trebuie să deosebim nu numai temeiul devenirii (schimbarea produsă de cauză) și temeiul cunoașterii (pretenția de cunoaștere întemeiată pe justificări), ci și temeiul ființării. Dacă vedem că un triunghi are trei unghiuri pentru că are trei laturi, temeiul la care ne referim este pur și simplu felul în care există spațiul sau una din fațetele lui.

Forma finală a principiului rațiunii pure se aplică unui singur obiect pentru fiecare subiect. Fiecare dintre noi poate fi considerat conștient de sine, ca subiect al voinței. Noi trăim propriile noastre stări de aspirație și de luare a deciziilor și întotdeauna putem întreba „De ce?" (R, 212) Presupunem că voința noastră este precedată de ceva ce reprezintă temeiul ei și care explică acțiunea sau decizia noastră. Acest ceva aprioric este ceea ce Schopenhauer numește *motivul*, iar principiul care acționează este ceea ce el numește „legea motivației" sau principiul rațiunii suficiente de a acționa. El afirmă simplu că orice act de voință poate fi explicat ca decurgînd dintr-un motiv. Legătura dintre motiv și actul de voință este una de cauză și efect, aceeași care este universal valabilă pentru schimbările lumii materiale. Astfel, motivația este, după cum se exprimă Schopenhauer, „cauzalitatea văzută din interior" (R, 214).

Limitele rațiunii suficiente

Rădăcina împătrită este o încercare remarcabil argumentată de a separa diferite forme de explicații pe care

tradiția anterioară lui Schopenhauer nu le deosebise întotdeauna. Desigur putem agrea solicitarea formulată de el, potrivit căreia de atunci înainte, „orice filozof care în speculațiile sale bazează o concluzie pe principiul rațiunii suficiente sau al temeiului, sau care se referă pur și simplu la un temei, trebuie să specifice la ce fel de temei se referă (R, 233). Cu toate acestea, clarificarea cadrului ce guvernează experiența și raționamentul nostru a reprezentat numai o parte din sarcina lui Schopenhauer. În ediția lărgită din 1847 el afirma că nici una din relațiile de care s-a ocupat nu se aplică dincolo de fenomenele din care este constituită experiența noastră: principiul rațiunii suficiente nu se aplică, în nici una din formele lui, lumii considerate ca lucru în sine (R, 232–233). Schopenhauer ne amintește de asemenea că „sublimul Platon“ restrînge realitatea fenomenală la ceea ce „întotdeauna dispare îndată ce a apărut, fără să existe cu adevărat și în realitate“ (R, 232).

În caietele din 1813 Schopenhauer a revenit la sarcina de a dezvălui ceea ce se află în spatele acestor moduri de relaționare, impuse de subiect. S-a întîmplat atunci ceva foarte important: pe măsură ce el înainta cu investigațiile, a devenit evident că dezvăluirea naturii lucrului în sine și clarificarea conștiinței „mai bune“, despre care vorbea Platon, erau două demersuri distincte. Lucrul în sine este o esență ascunsă care se manifestă în spatele ordinii impuse de noi obiectelor experienței noastre. El a fost totodată propria lui natură interioară, ceva din el care l-a împins să meargă mai departe — era lumea care tălăzuia în el. Acestei naturi ascunse el i-a dat numele de *voință* și ei i-a asociat „mizeria“ pe care o avea de oferit viața de zi cu zi. Dimpotrivă, dacă această voință ar fi încetat *să mai fie* și dacă ea ar fi încetat să impună toate formele subiective de legătură,

aceeași lume și-ar fi însușit un aspect cu totul diferit, dezvăluindu-se în întreaga ei glorie atemporală, ca o panoplie de Idei platoniciene. Filozofia lui Schopenhauer s-a precizat cu adevărat atunci cînd el a ajuns la această distincție între lucrul în sine (voința) și Ideile platoniciene: primul, realitatea mohorîtă de la baza lumii empirice, în care individul se luptă și încearcă să înțeleagă legăturile dintre lucruri, celelalte o viziune excepțională spre care să aspirăm, a tuturor legăturilor desfăcute, și o realitate mai strălucitoare, contemplată fără aspirații și durere.

3

Lumea ca voință și reprezentare

Cea mai importantă lucrare a lui Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, este împărțită în patru cărți, volumul I cuprinzînd și o amplă anexă despre filozofia lui Kant. Fiecare dintre cele patru cărți inițiază o mișcare distinctă de gîndire. Prima înfățișează lumea ca reprezentare sau așa cum apare ea pentru experiența noastră. Cartea a doua adaugă că această lume (și noi înșine în cadrul ei) trebuie considerată sub un alt aspect, ca voință. Am spus că distincția aparență/lucru în sine este coloana vertebrală a filozofiei lui Schopenhauer: „lumea ca reprezentare" este ceea ce se situează de partea „aparenței" în cadrul acestei distincții, în timp ce „lumea ca voință" este lucrul în sine. În Cartea a treia apare însă contemplația estetică, înțeleasă ca încetare a procesului voinței la individ, care transformă lumea obiectelor într-o realitate atemporală de idei și, în sfîrșit, Cartea a patra intensifică viziunea pesimistă a lui Schopenhauer asupra vieții obișnuite în care se manifestă dorința și acțiunea și care susține abolirea voinței individului ca drum înspre ceea ce este bun din punct de vedere etic și în final spre un fel de salvare mistică, resemnată.

Reprezentarea

În primul ei aspect deci, lumea este reprezentare. Cu alte cuvinte, lumea este ceea ce se prezintă subiectului

în cursul experienței sale. (O traducere mai demodată a termenului german *Vorstellung* ne trimite la „lumea ca idee" — dar a o reține ar fi o eroare, deoarece în altă parte în cadrul sistemului său, Schopenhauer utilizează cuvîntul *Idee* pentru Ideea platoniciană. Schopenhauer începe prin a expune o poziție idealistă potrivit căreia obiectele lumii materiale pe care le-am cunoscut prin experiență depind, din punctul de vedere al ordinii și existenței lor, de subiectul cunoscător. Schopenhauer denumește poziția sa idealism transcendental, preluînd termenul de la Kant, dar subliniază totodată continuitatea sa față de Berkeley, înțelegînd prin doctrina acestuia că „a fi înseamnă a fi perceput" scînteierea inițială a adevărului în idealism — contribuția lui Kant fiind aceea de a explica cum ceea ce este perceput constituie o lume de obiecte, atunci cînd este guvernat de regulile necesare ale spațiului, timpului și cauzalității. Schopenhauer explică lumea lucrurilor empirice așa cum a făcut-o și în *Rădăcina împătrită*: lucrurile empirice constau în materie care umple porțiuni distincte ale spațiului și timpului și care se află într-o relație de interacțiune cauzală cu alte asemenea porțiuni. Dar idealismul lui afirmă că fără experiența subiectului, nici unul din aceste obiecte nu ar exista.

Mai exact spus, lucrurile *individuale* nu ar exista fără experiența subiectului. Ceea ce cunoaștem noi în cursul obișnuit al vieții sînt lucrurile distincte. O masă este un lucru individual care se deosebește de alt lucru individual, la fel un animal sau un om. Dar care este principiul pe baza căruia operează această diviziune a lumii în lucruri individuale? Schopenhauer are un răspuns foarte clar și plauzibil: amplasarea în spațiu și timp. Două mese sînt lucruri individuale distincte pentru că ocupă porțiuni distincte de spațiu sau de timp sau de ambele.

Dar, dacă adoptăm acest punct de vedere și dacă ne gîndim, precum Kant, că organizarea lucrurilor în structuri de spațiu și timp este realizată de subiect și se aplică numai lumii fenomenale și nu lumii în sine, atunci vom ajunge la concluzia că lucrurile individuale nu există în lumea în sine. Lumea nu ar putea fi descompusă în lucruri individuale dacă nu ar exista spațiul și timpul pe care noi, ca subiecți, le impunem. Avem aici a face cu două principii importante ale filozofiei lui Schopenhauer. Spațiul și timpul sînt principiul individuației sau, în versiunea lui preferată, latină, *principium individuationis*; iar de partea lui „în sine“ nu pot exista lucruri individuale.

Schopenhauer are patru argumente principale în favoarea idealismului. Unul susține că nu ne putem imagina nimic din ceea ce există în afara gîndirii noastre, pentru că „ceea ce ne imaginăm la un moment dat nu este altceva decît un proces al intelectului ființei cunoscătoare“ (W2, 5). Aceasta este o reminiscență a argumentului controversat propus de Berkeley, care credea că un copac nu poate fi imaginat în afara percepției. Totuși Schopenhauer nu utilizează argumentul în mod convingător deoarece, deși *felul cum îmi imaginez eu* lumea independentă de gîndirea mea presupune propria mea gîndire, existența unei lumi independente de gîndirea mea nu o presupune. Al doilea argument constă în afirmația că idealismul este singura replică viabilă la scepticism. Scepticismul declară că nu putem avea cunoștințe certe despre existența sau natura lucrurilor materiale, pentru că nu putem fi siguri decît de ceea ce intră în conștiința noastră. Dacă negăm idealismul (susține argumentul) și ne gîndim că lumea lucrurilor naturale trebuie să existe în întregime în afara conștiinței subiectului, atunci trebuie să admitem victoria scepticismului

și faptul că nu putem cunoaște niciodată cu certitudine lumea lucrurilor materiale. Dacă dorim să ne păstrăm dreptul de *cunoaștere* a lumii lucrurilor care ocupă spațiul și timpul și care se supun legilor cauzalității, soluția este să acceptăm că lucrurile nu se află în afara conștiinței noastre.

Cel de al treilea argument al lui Schopenhauer adaugă celor de mai sus ideea că realismul — replică la idealism — recunoaște două „lumi“ din care una este redundantă:

> Potrivit realismului, lumea, așa cum o cunoaștem noi, trebuie să existe independent de această cunoaștere. Nicidecum să scoatem însă din ea toate ființele cunoscătoare și să lăsăm astfel în urmă doar natura anorganică și vegetală. Se află acolo piatra, copacii, rîurile și cerul albastru... Dar să punem acum în lume o ființă cunoscătoare. Atunci această lume se prezintă *încă o dată* în gîndire... Astfel, *primei* lumi i s-a adăugat o *a doua* care, deși complet separată de prima, îi seamănă acesteia întocmai... Toate acestea par destul de absurde și conduc la concluzia că lumea absolut *obiectivă* din afara gîndirii noastre, independentă de ea și *apriorică* oricărei cunoașteri, pe care ne-am imaginat la început că o concepusem, nu este altceva decît cea de a doua lume, deja cunoscută *subiectiv*, lumea reprezentării și numai pe aceasta sîntem de fapt capabili să o concepem. (W2, 9-10)

Schopenhauer se află aici pe un teren presărat, atît înaintea lui, cît și după aceea, cu dezbateri destul de complexe. Cele trei argumente discutate pînă acum se regăsesc deja la Berkeley. Ele nu sînt însă decisive, din motive destul de simple. Realistul poate răspunde argumentului „scepticismului“ spunînd că dacă alegerea trebuie făcută între scepticism și idealism, atunci scepticis-

mul este alegerea mai bună. Ideea că lucrurile materiale depind de subiect pentru existența lor poate părea un preț prea mare de plătit ca o garanție a cunoașterii. De asemenea, argumentul susține că *dacă* putem avea o cunoaștere certă, atunci trebuie preferat idealismul. Ne-am putea decide asupra lipsei cunoașterii certe și am putea insista că lumea empirică poate fi totuși concepută ca existînd independent de conștiința subiectului. Celui de al treilea argument, potrivit căruia lumea lucrurilor care există în afara conștiinței este redundantă, realistul îi poate răspunde simplu că această lume din afara conștiinței ar fi *lumea*. Numai idealistul vrea să spună că *imaginea* lucrurilor materiale pe care o avem în conștiință este deja o lume a lucrurilor materiale. Realistul nu acceptă acest lucru și face o distincție clară între lumea care există independent de noi și imaginea noastră despre ea. Ideile lui Schopenhauer aparțin totuși părților bine cunoscute ale dezbaterii și au valoare în fața unora dintre oponenți. Un realism care susține atît că putem fi siguri numai de ceea ce se află în conștiință, cît și că lumea din afara conștiinței se aseamănă întocmai imaginii pe care ne-am făcut-o despre ea, ar fi amenințat de criticii lui.

Al patrulea argument în favoarea idealismului este cel pe care Schopenhauer se bazează cel mai mult. El pornește de la conceptele de *subiect* și *obiect*. Subiectul este cel care cunoaște sau trăiește experiența, obiectul este cel cunoscut sau supus experienței. Pentru Schopenhauer lumea reprezentării are nevoie de ambele. El face două afirmații generale: prima, că nimic nu poate fi în același timp și obiect și subiect și a doua că nu poate exista niciodată subiect fără obiect sau obiect fără subiect. Pe cel din urmă aspect își bazează idealismul, pe care îl exprimă cu limpezime. Nimic nu poate fi obiect al experienței dacă nu există un subiect care să

trăiască experiența ori să o gîndească. Dar de ce trebuie să reflectăm în acest fel la obiectele materiale din spațiu și timp? După cum ar spune Schopenhauer, faptul că le numim obiecte arată că ele pot să intre în experiența noastră și o fac. Dar el ne cere și să credem că tot ce putem trăi ca experiență poate exista numai în legătură cu faptul că noi trăim această experiență. Acesta este principiul simplu, *central* al concepției lui Schopenhauer. Datorită lui, Schopenhauer crede că idealismul, o dată bine înțeles, nu poate fi ușor pus la îndoială. Dar principiul poate fi pus cu ușurință sub semnul întrebării.

O parte destul de însemnată a Cărții întîi din *Lumea ca voință și reprezentare* este dedicată distincției între percepție și judecată conceptuală. După cum am văzut în capitolul anterior, Schopenhauer crede că și alte animale au abilitățile noastre perceptive, dar că judecata și conceptele sînt ceea ce ne deosebește de ele. De perceperea lumii se ocupă ceea ce el numește intelect sau înțelegere, și Schopenhauer sugerează că gîndirea conceptuală și judecata nu joacă nici un rol aici. Pe de altă parte, de manipularea conceptelor pentru a forma judecăți, de punerea judecăților în relație una cu alta ca premise și concluzii și așa mai departe, se ocupă ceea ce el numește rațiune. Minimalizînd semnificația rațiunii și tratînd conceptele ca pe abstracțiuni mai mult sau mai puțin slabe, decurgînd din experiența noastră directă sau din intuiție, Schopenhauer pregătește o asimilare mai strînsă între mintea omului și aceea a altor ființe vii.

Voința

Trecînd de la Cartea întîi la a doua, se produce o răsturnare neașteptată. În lumea ca reprezentare, ce sînt

eu? Lumea se desfășoară înaintea mea, conținînd lucruri materiale individuale în spațiu și timp, care se schimbă conform legilor cauzale — dar eu nu sînt decît subiectul care se distinge de toate obiectele cunoscute prin experiență, inclusiv de acel obiect pe care eu îl numesc trupul meu. Lipsește ceva. Eu par a fi „un heruvim înaripat, lipsit de trup“ (W1, 99), lumea apărîndu-mi ca ceva străin căruia nu-i aparțin.

> Pentru subiectul pur cunoscător ca atare, acest trup este o reprezentare ca oricare alta, un obiect între obiecte. Mișcările și acțiunile lui îi sînt cunoscute pînă acum exact la fel cum îi sînt cunoscute toate celelalte obiecte ale percepției; ele i-ar fi la fel de necunoscute și incomprehensibile dacă înțelesul lor nu i-ar fi dezvăluit într-un mod cu totul diferit. Altminteri, el și-ar vedea conduita urmînd motive prezentate, cu consecvența unei legi a naturii, la fel cum schimbările altor obiecte decurg din cauze, stimuli și motive. Dar el nu s-ar afla mai aproape de înțelegerea influenței motivelor decît este față de înțelegerea conexiunii cu cauza sa a oricărui alt efect ce i se prezintă. (W1, 99-100)

Schopenhauer produce o confuzie pentru a ne face receptivi față de ideea centrală a întregii cărți, care este dezvăluită acum:

> Totuși lucrurile nu stau așa; dimpotrivă, răspunsul enigmei este dat de subiectul cunoașterii, care apare ca individ, iar acest răspuns este dat prin cuvîntul *voință*. Aceasta și numai aceasta îi dă cheia propriului fenomen, îi dezvăluie semnificația și îi arată mecanismul interior al ființei, acțiunilor, mișcărilor sale. Subiectului cunoașterii, care apare ca individ numai prin identitatea cu trupul, acest trup îi este dat în două feluri complet diferite. Îi este dat în percepția intelectului ca reprezentare, ca obiect între alte

> obiecte, supus legilor acestor obiecte. Dar îi este dat și cu totul altfel, și anume ca ceea ce este cunoscut imediat oricui și este desemnat prin cuvîntul *voință*. (W1, 100)

Schopenhauer vrea să spună că atunci cînd acționez (cînd fac ceva), trupul meu se mișcă, iar eu iau cunoștință despre această mișcare altfel decît despre alte evenimente pe care le percep. Eu sînt „în afara" altor obiecte sau ele sînt „în afara" mea — dar trupul este al meu într-un mod intim, unic. Putem exprima acest fapt spunînd despre alte evenimente doar că observăm că ele se întîmplă, în timp ce mișcările trupului meu sînt expresia *voinței mele*. Un dualist ar susține că tărîmul mental și cel corporal sînt distincte și că *volitivul* (sau actul de voință) este un eveniment pe tărîmul mental, în timp ce mișcarea trupului este ceva distinct, ce se produce pe tărîmul fizic. Schopenhauer neagă acest lucru:

> Acțiunea voinței și acțiunea trupului nu sînt două stări diferite cunoscute obiectiv, legate printr-o relație de cauzalitate, ele nu se află în relația de cauză și efect, ci sînt unul și același lucru, deși date în două moduri complet diferite, mai întîi destul de direct și apoi prin percepție, pentru a fi înțelese. (*ibid.*)

A dori, a aspira și a încerca trebuie văzute ca lucruri pe care le facem cu trupurile noastre, nu ca evenimente ce au loc detașat de trupurile noastre. Ele se manifestă în realitatea fizică, dar rețin și un aspect „interior", pentru că fiecare dintre noi știe spre ce aspiră, într-un mod direct, care nu se bazează pe observație. Astfel, ceea ce Schopenhauer numește „acțiunea trupului" nu se situează nici pe un tărîm totalmente mental, nici pe unul totalmente fizic, ci este o singură întîmplare care prezintă două aspecte: fiecare dintre noi are o conștiință „interi-

oară“ despre ceva ce este totodată parte a lumii empirice obișnuite și poate fi observat ca atare.

Această explicație a actelor de voință reprezintă un pas decisiv pentru Schopenhauer, deoarece plasează ferm subiectul uman în lumea materială. Dacă aspirația spre realizarea unui scop înseamnă a pune trupul în mișcare, atunci prin exercitarea unui act de voință ne situăm în lumea obiectelor. Schopenhauer nu poate concepe că subiectul voinței poate fi altfel decît corporal. El face și afirmația contrară că existența noastră corporală nu este decît un act de voință. Ori de cîte ori trăim sentimentul de frică sau dorință, de atracție sau repulsie, ori de cîte ori trupul se comportă conform diferitelor funcții inconștiente precum hrănirea, reproducerea sau supraviețuirea, Schopenhauer identifică o manifestare a *voinței* — dar într-un sens nou, extins. Ceea ce vrea el să arate este că actul conștient de voință, obișnuit, nu diferă în natura lui fundamentală de celelalte numeroase procese care pun în mișcare trupul sau părțile acestuia. După cum se știe, a voi să acționezi implică o gîndire conștientă — implică faptul că motive ale intelectului fac trupul să se miște — dar pentru Schopenhauer nu este vorba, în principiu, de altceva decît de bătaia inimii, de activitatea glandelor salivare sau de excitația organelor sexuale. În înțelesul lui Schopenhauer, toate pot fi privite ca manifestare a voinței unui organism individual. Trupul în sine este voință, mai exact, este o manifestare a voinței de viață *(Wille zum Leben)*, un fel de aspirație oarbă, la un nivel sub acela al gîndirii și acțiunii conștiente, direcționată către conservarea vieții și generarea unei vieți noi.

Această idee interesantă este îmbrăcată în ideea mult mai amplă că întreaga lume în sine este voință. Așa cum mișcările trupului meu au un aspect interior nedezvăluit de experiența obiectivă, la fel se întîmplă și cu restul

lumii. Schopenhauer încearcă o explicație care să omogenizeze toate forțele fundamentale din natură și crede că știința este inerent nesatisfăcătoare, deoarece nu reușește să explice esența caracterului interior ascuns al fenomenelor de care se ocupă. Explicația lui unificatoare despre natură este că toate procesele naturale sînt o manifestare a voinței. La o primă privire ideea ar putea părea fantezistă — dar trebuie să ținem seama de avertismentul lui Schopenhauer privind vasta extindere pe care a dat-o conceptului de „voință“:

> pînă în prezent identitatea cu voința a esenței intime a oricărei forțe de aspirație și acțiune în natură nu a fost recunoscută și de aceea numeroasele tipuri de fenomene ce nu sînt decît specii diferite ale aceluiași gen nu au fost privite ca atare... În consecință nu ar putea exista un cuvînt care să denote acest gen. De aceea numesc genul după cele mai importante specii ale lui, a căror cunoaștere directă se situează cel mai aproape de noi și conduce la cunoașterea indirectă a altora. Însă cei incapabili să opereze extinderea necesară a conceptului vor rămîne implicați într-o permanentă neînțelegere. (W1, 111)

Nu trebuie deci să transferăm simplist „voința“ de la acțiunile umane asupra întregii naturi. Ea servește doar ca cel mai convenabil termen acolo unde altul nu există. Acest aspect al filozofiei lui Schopenhauer este totuși încurcat. Ce se înțelege prin „extinderea necesară“ a conceptului? Ar putea fi vorba despre o extindere a sensului: dacă „voința“ trebuie să aibă acum un înțeles nou, poate că în acest fel Schopenhauer ar fi salvat de la formularea unei pretenții ridicole. Nu trebuie să mergem însă prea departe pe această linie. Schopenhauer subliniază că „voința“ nu este interșanjabilă cu „forța“, de exemplu (W1, 111–112), și că problema nu este o simplă „dispută

lingvistică". Spunînd că toate procesele sînt voință, „am raportat ceva mai puțin cunoscut la ceva infinit mai bine cunoscut, de fapt chiar la acel lucru pe care îl cunoaștem într-adevăr imediat și în totalitate" (W1, 112). Nu este intenția lui Schopenhauer să subsumeze actul de voință forței (sau energiei, ceea ce a fost de asemenea sugerat). Doctrina globală a voinței ne poate spune ceva cu titlu informativ numai pentru că dispunem, din propriile noastre acțiuni, de o oarecare înțelegere a ceea ce înseamnă actul de voință. O interpretare alternativă este aceea că Schopenhauer păstrează neschimbat înțelesul „voinței" și lărgește pur și simplu gama fenomenelor la care se referă ea. El afirmă că în cazul mecanicii „*căutarea* se manifestă prin gravitație,... *fuga* prin receptarea mișcării și alte lucruri similare" (W2, 298); Schopenhauer este pregătit să vorbească în termeni hotărîți despre „impulsul puternic, irezistibil cu care se prăbușesc masele de apă, despre persistența și încăpățînarea cu care magnetul se orientează întotdeauna spre polul nord, despre dorința intensă a fierului de a se îndrepta spre magnet" (W1, 117–118). Cum trebuie să înțelegem toate acestea? În sens literal, este chiar jenant. Dar poate că el este mai subtil aici și încearcă să ne învețe, prin mijloace retorice, că ne înrudim cu natura: comportamentul lumii anorganice este într-o oarecare măsură „*asemenea* vehemenței dorințelor umane", astfel încît „nu ne va costa un mare efort de imaginație pentru a recunoaște încă o dată natura noastră internă, chiar și la o distanță atît de mare". Ceea ce nu înseamnă a spune despre fier că dorește într-adevăr ceva sau că apa curge repede pentru că așa vrea ea.

Ceea ce numim de obicei act de voință trebuie să constituie un ghid clar al modului cum este constituită lumea. Astfel că „voința" trebuie înțeleasă în continuare

în termenii aplicării ei la acțiunile umane; trebuie totuși să lărgim înțelesul ei, cel puțin atît cît să evităm barbaria de a crede că orice proces din lume are o gîndire, o conștiință sau că urmărește un scop. În general, ne asigură Schopenhauer, lumea acționează orbește, „în mod uniform, unilateral și nealterabil" — același lucru este adevărat despre multe manifestări ale voinței fiecărui individ uman. Următorul pasaj exprimă poziția lui Schopenhauer la fel de limpede ca oricare altul:

> numai *voința* este *lucru în sine*... Ea este acel lucru a cărui reprezentare de orice fel, al cărui obiect de orice fel este fenomenul, este vizibilitatea, *obiectivitatea*. Ea este esența cea mai profundă, miezul fiecărui lucru în parte și de asemenea al întregului. Ea se manifestă în toate forțele naturale ce acționează orbește, precum și în comportamentul deliberat al omului, iar marea diferență între cele două se referă numai la gradul de manifestare și nu la natura intimă a ceea ce se manifestă. (W1, 110)

Înseamnă fără îndoială că fiecare forță din natură, fie că implică un scop conștient fie că nu, trebuie înțeleasă ca o formă, chiar dacă extrem de atenuată, de aspirație sau de urmărire a unui scop.

Trebuie să mai remarcăm încă două ciudățenii ale doctrinei. În primul rînd, dacă voința este lucrul în sine, ea nu este ceva ce ocupă spațiu și timp. Spațiul și timpul sînt structuri ale lumii ca reprezentare, impuse de subiect, iar lucrul în sine este ceea ce rămîne atunci cînd gîndim lumea ca reprezentare. Dacă ținem cont de ideea lui Schopenhauer că spațiul și timpul constituie principiul individuației, atunci lucrul în sine nu poate fi împărțit în indivizi separați. Dincolo de reprezentare, spațiu și timp se află pur și simplu lumea ca întreg și ea trebuie concepută ca voință. În al doilea rînd între voință, ca

lucru în sine, și evenimentele lumii empirice nu poate exista o interacțiune cauzală. Cauzalitatea la rîndul ei este ceva ce operează numai la nivelul schimbărilor empirice suferite de lucrurile materiale individuale și nu la nivelul lucrului în sine. Kant părea să susțină că lucrul în sine ne putea influența cauzal, mai degrabă decît un obiect empiric, iar Schopenhauer înțelegea foarte bine că pentru mulți dintre contemporani această afirmație constituia piatra de încercare a kantianismului. Schopenhauer însuși evită problema și nu susține niciodată că voința ca lucru în sine este cauză. Care este atunci relația dintre lumea în sine și lucrurile și evenimentele ce intră în cunoașterea noastră empirică? Schopenhauer spune ceva despre „manifestarea" voinței în realitatea empirică, dar termenul lui preferat este „obiectivarea". El înseamnă că lumea ne arată numai acea latură a sa pe care o putem cunoaște prin experiență. Trebuie să gîndim voința unică și obiectivarea ei într-o multitudine de fenomene, ca fiind cele două fețe ale unei monede, două aspecte ale aceleiași lumi.

O mare problemă ce se ridică aici este cognoscibilitatea lucrului în sine. La Schopenhauer doctrina voinței este metafizică. Pentru el metafizica explică natura fundamentală a realității, dar ea folosește datele experienței ca singur ghid posibil: „soluția pentru enigma lumii trebuie să vină din înțelegerea lumii înseși... sarcina metafizicii nu este de a transmite experiența în care lumea există, ci de a o înțelege temeinic, deoarece experiența interioară și exterioară sînt sursa principală a tuturor cunoștințelor" (W1, 428). Strict vorbind, cunoașterea noastră se extinde numai asupra fenomenelor experienței interioare și exterioare. De aceea nu cunoaștem — nu putem cunoaște — numai lucrul în sine. Cînd sînt conștient de voința mea în acțiune, ceea ce cunosc este manifestarea

fenomenală a voinței și nu lucrul în sine. Cu toate acestea, cunoașterea propriului meu act de voință dă cheia cunoașterii naturii întregii lumi în sine. Cum?

Am văzut că Schopenhauer face o deosebire între cunoașterea prin experiență a lumii obiectelor materiale și conștiința „imediată" a propriului act de voință. Uneori el pare a considera că aceasta din urmă este echivalentă cu cunoașterea directă a lucrului în sine: „trupul meu este singurul obiect pe care îl cunosc nu numai dintr-un punct de vedere, acela al reprezentării, ci și din celălalt, numit *voință*" (W1, 125). „Toți constată că sînt această voință în care constă natura internă a lumii" (W1, 162); „o cale *dinspre interior* ni se deschide spre acea natură internă a lucrurilor în care nu putem pătrunde *dinspre exterior*" (W2, 195). Toate acestea par să sugereze un contact cognitiv direct cu lucrul în sine, în interiorul nostru și mai departe, implicația că totul în lume are o natură internă similară. Trebuie totuși să ne punem întrebarea cum se poate realiza așa ceva, dacă lucrul în sine este strict incognoscibil. Cînd este mai riguros, Schopenhauer afirmă că însuși actul de voință pe care îl cunoaștem „imediat" este un eveniment în timp fiind, astfel, parte a reprezentării noastre, mai curînd decît lucru în sine. Dar, spune el, lucrul în sine, deși „nu apare dezgolit, s-a dezvăluit într-o oarecare măsură" în conștiința noastră „interioară" despre acțiune (W2, 197). Fiind conștienți de actul nostru de voință, ne situăm încă de aceeași parte a diferenței între reprezentare și lucrul în sine, dar putem spune că ne apropiem de cunoașterea lucrului în sine. Situația este încă neclară. Dacă cea mai mare apropiere de lucrul în sine o reprezintă cunoașterea actelor noastre de voință și dacă în acest fel încă nu cunoaștem în mod direct lucrul în sine, ce temei avem pentru a pretinde să cunoaștem ceea ce este?

Ca exercițiu de metafizică, doctrina lui Schopenhauer despre voința ca lucru în sine are în mod evident atîtea lacune, încît au existat voci care s-au îndoit că filozoful însuși credea în ea — este posibil ca *voința* să fie numai un concept care explică un spectru larg de fenomene, netrebuind să se extindă și asupra incognoscibilului lucru în sine? Pe de altă parte, dacă aceasta ar fi poziția sa, Schopenhauer nu ar putea oferi o „soluție enigmei", așa cum este clar că intenționează să facă. Date fiind aceste probleme nu este de mirare că metafizica lui a avut puțini discipoli. A ne opri însă aici ar însemna să fim mărginiți. Noțiunea mai restrînsă a lui Schopenhauer despre *voința de viață*, caracteristică aspectelor observabile ale comportamentului uman și animal, este o idee interesantă, de forță. Concepția lui privind manifestarea voinței în cadrul uman și polaritatea pe care o descoperă între ființa noastră, guvernată de voință, și tendința noastră de a scăpa de ea îi permit, după cum vom vedea, să prezinte secțiuni ample ale vieții într-o lumină nouă. Îi permit să explice că procesele gîndirii au o funcție organică, orientată spre supraviețuire, să arate influența pornirilor și sentimentelor inconștiente asupra intelectului, să sugereze că imaginea noastră despre noi înșine, ca gînditori individuali, raționali este într-un anume sens o iluzie, să plaseze sexualitatea în centrul psihologiei umane, să explice puterea muzicii și valoarea experienței estetice, să susțină că viața obișnuită este în mod inevitabil neîmplinită și să apere renunțarea la dorințele individuale ca drum spre reconcilierea cu propria existență. Aceste aplicații, și mai puțin afirmațiile metafizice seci că lucrul în sine este voință, sînt cele care i-au influențat cel mai mult pe filozofii, psihologii și artiștii generațiilor ulterioare.

4
Vointa, trupul și eul

Unitatea dintre trup și voință

Afirmația lui Schopenhauer „Trupul și voința mea sînt una“ (W1, 102) are mai multe aspecte. Primul, după cum am văzut, este ideea că *actele* de voință sînt mișcări ale trupului. Schopenhauer adoptă aici o poziție de forță, spunînd că „fiecare act de voință adevărat, autentic, imediat este totodată și fără întîrziere un act vădit al trupului“ (W1, 101). Ceea ce înseamnă a susține, oarecum pervers, că nu există act de voință rămas neîmplinit pentru că mușchii sau nervii omului nu funcționează corect. (Vrea Schopenhauer să spună că victimele unei boli nu fac un „autentic“ act de voință, dacă trupurile lor nu se mișcă așa cum ar dori ele?) Schopenhauer încearcă doar să înlăture tradiționala diviziune între mental și fizic și să o înlocuiască printr-o distincție între voință, pe de o parte, și intelect și rațiune, pe de altă parte. Percepția, judecata și raționamentul sînt funcții a ceea ce el a numit reprezentare. Observăm care este starea lucrurilor într-o lume a obiectelor, judecăm că ea ar trebui să fie schimbată sau păstrată și ne formulăm intenția de a acționa. Ideea principală a lui Schopenhauer este că nimic din toate acestea nu este încă *a voi*. Operațiunile de percepție, gîndire și intenție sînt evenimente separate pregătitoare, care pot face ca voința — adică trupul — să intre

în acțiune. Schopenhauer minimizează distincția între a voi și mișcările efectuate de om cu trupul său, concentrîndu-se în schimb asupra deosebirii dintre reprezentarea lumii obiectelor și starea de mișcare în cadrul acestei lumi, pentru căutarea unui scop.

Cealaltă dovadă adusă de Schopenhauer în sprijinul unității dintre voință și trup este aceea că aproape tot ce acționează asupra trupului declanșează o reacție a voinței și, invers, cînd este stimulată voința, există întotdeauna manifestări ale trupului. Lista stărilor mentale incluse în noțiunea de voință este foarte amplă:

> toate poftirile, aspirațiile, dorințele, solicitările, dorul, iubirea, bucuria, jubilația și celelalte asemenea, nu mai puțin decît a nu dori sau a opune rezistență, toate formele de dezgust, refugiul, teama, starea de supărare, ura, tristețea, durerea — pe scurt, toate emoțiile și pasiunile. Pentru că toate aceste emoții și pasiuni sînt mai slabe sau mai puternice, violente și furtunoase sau dimpotrivă impulsuri liniștite ale voinței individuale, care este fie reținută, fie dezlănțuită, satisfăcută sau nesatisfăcută. În manifestările lor variate, ele sînt legate de împlinirea cu succes ori neîmplinirea frustrantă a ceea ce este voit, de îndurarea sau înfrîngerea a ceea ce este detestat. În consecință, ele sînt manifestări explicite ale aceleiași voințe ce se manifestă în decizii și în acțiuni. (F, 11)

Uneori, recunoaște Schopenhauer, cînd sînt afectate simțurile trupului, reacția noastră este neutră și nu stimulează voința în nici unul din aceste moduri — dar asta se întîmplă numai rareori. Cel mai adesea o asemenea ocazie este într-o oarecare măsură dureroasă ori plăcută, binevenită ori iritantă. De asemenea, cînd ne aflăm într-una din stările mentale înscrise pe lista lui Schopenhauer, există de obicei și o manifestare caracteristică

a trupului: inima bate mai repede, sîngele dispare din obraji sau îi colorează. Astfel, orice „mișcare impetuoasă și excesivă a voinței, cu alte cuvinte, orice emoție agită trupul și reacțiile lui interne în mod direct și imediat“ (W1, 101). Pentru Schopenhauer, aceste considerații tind să arate identitatea trupului cu voința. Ele sugerează cel puțin o strînsă afinitate între existența corporală și manifestările empirice ale actului de voință, în accepția mai largă a filozofului.

O reprezentare în gîndirea conștientă, ce determină mișcarea trupului într-o acțiune, este ceea ce Schopenhauer numește *motiv*. Unele tipuri de motive le avem în comun cu celelalte animale care percep lumea. De exemplu, comportamentul determinat la pisică de percepera unui animal de pradă sau a hranei este clasificat de Schopenhauer ca act de voință determinat de un motiv. Ființele umane, pe de altă parte, se deosebesc prin capacitatea de a acționa nu numai pe baza motivelor percepute, ci și a celor raționale: reprezentîndu-ne lumea conceptual, ajungem prin raționament la o concluzie despre ce trebuie să facem, și acest proces joacă un rol cauzal, punîndu-ne în acțiune. Pisica mănîncă pentru că simte mîncarea și îi este foame, ființa umană pentru că găsește această acțiune cea mai potrivită. Dar actul de voință se manifestă în același fel în mișcările trupului, în ambele cazuri. Pentru Schopenhauer, diversele tipuri de acte de voință se deosebesc numai prin cauzele care le precedă. El face o distincție fundamentală între trei tipuri de cauze: motivele, stimulii și cauza pur și simplu (regăsită în schimbările mecanice și chimice).

Pînă acum „actul de voință“ a reprezentat o gamă largă de stări mentale traduse prin manifestări ale trupului, inclusiv strădania activă, emoțiile și sentimentele de plăcere și durere. Unele manifestări ale voinței în trup

nu sînt însă deloc ceea ce noi numim stări mentale și fac parte dintr-o categorie întîlnită și la eșaloanele inferioare ale naturii. Plantele au un anumit comportament ca reacție la lumină, umiditate, gravitație și așa mai departe. Ele nu îndeplinesc acțiuni, mișcările și modificările lor nu sînt determinate de motive, pentru simpla rațiune că ele nu au o percepție mentală. Rotirea plantei după soare este determinată mai curînd de un *stimul* decît de un motiv. Și totuși Schopenhauer este gata să numească acest comportament al plantei manifestare a voinței, crezînd că el poate fi înțeles numai în legătură cu scopul urmărit, chiar dacă nu există o gîndire care să conceapă scopul. Identificînd voința în mișcarea trupului și deosebind-o de reprezentare, Schopenhauer vede o afinitate între mișcarea plantei ca răspuns la stimuli și cea a pisicii sau a omului, determinată de motive. Este limpede că ființele umane și animale răspund la rîndul lor la stimuli — contracția involuntară a pupilei oculare este numai un exemplu. Această reacție este pentru Schopenhauer tot o manifestare a voinței — deși nu un *act* de voință, pentru că nu este determinată de o reprezentare conștientă a lumii.

Voința de viață

Concepția lui Schopenhauer despre voință se limitează la reacțiile episodice ale trupului la motive și stimuli, deoarece el susține că „trupul în întregime nu este decît voință obiectivată“ (W1, 100), înțelegînd prin aceasta că modul în care crește și se dezvoltă trupul și felul în care sînt organizate părțile lui dezvăluie un principiu de aspirație către anumite scopuri, care acționează „orbește“:

> Dinții, esofagul și tractul intestinal sînt obiectivări ale foamei; organele genitale sînt obiectivări ale impulsului sexual; mîinile hrăpărețe și picioarele sprintene corespund unor strădanii indirecte ale voinței pe care o reprezintă. (W1, 108)

Ceea ce stă la baza funcționării trupului, a înseși existenței lui, și o explică este orientarea lui către viață — sau ceea ce Schopenhauer numește *voința de viață*. (Traducerea obișnuită pentru *Wille zum Leben* ca „voința de a trăi" este corectă din punct de vedere lingvistic, dar Schopenhauer se gîndește la ceva mai cuprinzător; este vorba nu numai despre strădania de a trăi, ci și despre aceea de a da naștere vieții și de a ocroti urmașii. (Vezi W2, 484–485.) Cu alte cuvinte, *viața* mai curînd decît *viețuirea* este scopul final pentru *Wille zum Leben*. Este evident că Schopenhauer caută o ipoteză unică pentru a explica creșterea, funcționarea și comportarea tuturor formelor de viață.

Este ușor de crezut că ideea de „voință de viață" e în mod eronat fixată pe ideea că în natură există scopuri. Cu toate acestea, deși Schopenhauer vorbește despre „scopuri" sau „finalități" atinse prin modele comportamentale și prin funcționarea anumitor organe, este clar că el nu crede că organismele ar urmări în mod conștient anumite scopuri — căci voința acționează „orbește":

> vedem imediat din instinctul și abilitatea mecanică a animalelor că voința este activă și acolo unde nu este ghidată de cunoaștere... Pasărea care a împlinit vîrsta de un an nu are nici o noțiune despre ouăle pentru care construiește cuibul; păianjenul tînăr nu știe nimic despre prada pentru care țese pînza; insecta care se hrănește cu furnici nu are noțiuni despre furnica pentru care sapă prima oară o groapă... Chiar și în ceea ce ne privește, aceeași voință

> acționează orbește, așa cum se întîmplă în cazul tuturor acelor funcții ale trupului nostru ce nu sînt conduse de cunoaștere, în toate procesele lui vitale și vegetative, digestia, circulația, secreția, creșterea și reproducerea. (W1, 114–115)

Astfel, în pofida aparențelor superficiale, Schopenhauer nu dorește doar să înțeleagă natura în termeni antropomorfici. Deși el ne cere să interpretăm lumea folosind concepte aplicate mai întîi nouă înșine, efectul noțiunii de voință de viață este acela de a retrograda umanitatea dintr-un statut special care ar separa-o de restul naturii. În primul rînd, în trupul nostru acționează aceeași forță „oarbă“ ca în întreaga natură: noi sîntem organizați să trăim și să propagăm viața altfel decît printr-un act conștient de voință. În al doilea rînd, există o continuitate strînsă între voința conștientă, deliberată a omului de a face o anumită acțiune și funcțiile și instinctele cu rol de conservare a vieții, care operează în alte situații. Cînd ne căutăm partenerii și dăm naștere urmașilor, sîntem conduși de aceleași instincte ca și celelalte animale. Iar Schopenhauer vede capacitatea umană de a percepe, a raționa și a acționa ca pe o formă de manifestare a aceluiași amplu principiu ce face insectele să-și construiască cuiburi, penele să crească și celulele să se divizeze. Din acest punct de vedere voința de viață poate părea o noțiune destul de înaintată. O altă trăsătură de maximă importanță este opoziția constantă a lui Schopenhauer față de tot ce se apropie de un scop exterior sau divin al naturii. Deși există o „voință unică“ ce se manifestă în multitudinea de fenomene, aceasta nu înseamnă decît că toate comportamentele se înscriu în aceeași tipologie, a aspirației orientate către un scop. Toate formele de viață aspiră la viață; dar în natură nu

există un scop coordonat, ci mai degrabă un fel de lipsă de scop și un conflict de genul celor asociate de obicei darwinismului. Schopenhauer îi ridiculizează pe acei „panteiști" și „spinoziști" care cred că lumea este de origine divină, dar care „nu au nici cea mai vagă idee de ce există toată această tragicomedie" (W2, 357).

Pe de altă parte, Schopenhauer crede că diversele specii de lucruri însuflețite și neînsuflețite din lume sînt eterne și statice. Ele nu sînt numai indivizi pe care întîmplător îi clasificăm ca furnici sau stejari sau cîmpuri magnetice. Fiecare individ este mai degrabă de un anumit *tip*, iar tipurile existente sînt fixe. Astfel, în timp ce indivizii apar și dispar în timp, *furnica* sau *stejarul*, ca tipuri, rămîn o trăsătură permanentă a realității empirice. Schopenhauer are două moduri de a exprima această idee, pe care le repetă frecvent. Unul este acela de a spune că voința (lucrul în sine) se manifestă sau se obiectivează într-o serie de *clase*. Celălalt constă în a spune că *furnica* și *stejarul* ca atare sînt Idei, sau cum se exprimă el adesea, „Idei platoniciene". Cunoașterea noastră cea mai adecvat obiectivă s-ar referi la aceste forme neschimbătoare „fixate în natura lucrurilor". Aceste cunoștințe obiective nu ar consta în cunoașterea lucrului în sine în forma lui brută, ceea ce este imposibil, ci în cunoașterea modelelor atemporale ale lucrurilor cu care putem veni în contact.

Următorul citat arată foarte bine cum a folosit Schopenhauer doctrina sa despre voința de viață și noțiunea de ordine a Ideilor în natură:

> pretutindeni în natură întîlnim competiție, luptă și fluctuații ale victoriei... Fiecare clasă de obiectivare a voinței luptă pentru materia, spațiul și timpul alteia... Acest conflict universal se vede cel mai clar în regnul animal. Animalele

au ca hrană regnul vegetal, iar în cadrul regnului animal fiecare animal este la rîndul lui prada și hrana altuia. Aceasta înseamnă că materia prin care se manifestă Ideea unui anumit animal trebuie să se dea la o parte pentru ca o altă Idee să se poată manifesta, căci fiecare animal își poate menține propria existență numai prin eliminarea necontenită a altuia. Astfel, voința de viață se alimentează în general din ea însăși și este în forme diferite propria ei hrană, pînă cînd, în cele din urmă, rasa umană, deoarece le supune pe toate celelalte, privește natura ca fiind creată pentru folosința sa. (W1, 146–147)

Intelectul ca prelungire a voinței

Ajungem acum la o etapă a argumentației lui Schopenhauer a cărei importanță nu poate fi supraestimată. El pretinde că toate cunoștințele noastre despre lumea empirică sînt produsul tipului de organism căruia îi aparținem. Structura cunoașterii și a obiectelor ei depinde de tipul de manifestare a voinței de viață propriu subiectului ei. Tot ce i s-a spus cititorului la început despre lumea ca reprezentare, formele spațiului, timpul și cauzalitatea ce guvernează obiectele experienței noastre, despre conceptele și judecățile ce pot fi obținute din ele prin abstractizare — toate acestea nu sînt decît o suprafață sub care se ascunde forța motrice a naturii noastre, voința. Ne dezvoltăm ca niște creaturi înzestrate cu percepție, judecată și rațiune pentru a realiza finalitățile vieții: supraviețuirea, hrănirea și reproducerea. În discursul lui Schopenhauer, aceasta este o importantă schimbare de șansă pentru subiectul uman. Capacitatea de cunoaștere cu care ne mîndrim apare dintr-o dată ca o simplă modalitate a unei anumite specii de a manipula mediul de care se lovește, astfel încît să-și mențină bunăstarea:

> [intelectul] are menirea să înțeleagă acele finalități de a căror realizare depind viața individului și propagarea ei. Dar un asemenea intelect nu este în nici un caz destinat interpretării esenței interioare în sine a lucrurilor și a lumii, care există independent de cel ce cunoaște. (W2, 284)

Pentru a construi acest tablou, Schopenhauer este obligat să susțină nu numai că toate funcțiile biologice sînt manifestări ale voinței de viață, dar și că cunoașterea, percepția și rațiunea sînt funcții biologice. El face acest lucru adoptînd o formă rudimentară de materialism: stările de spirit sînt stări ale creierului. Dacă, în loc să privim procesele gîndirii noastre și percepțiile din punctul de vedere al conștiinței de sine, le analizăm „obiectiv", trebuie să tragem concluzia că ele nu sînt „decît funcții fiziologice ale unui organ intern, creierul" (W2, 273). Întreaga lume a obiectelor individuale în spațiu și timp este formată din reprezentările noastre, iar reprezentările sînt funcții ale creierului. Astfel, creierul, „masa moale din craniu", este suportul întregii lumi a obiectelor — explicația materialistă pe care o dă Schopenhauer stărilor mentale se combină cu idealismul pentru a produce afirmația că lumea empirică a lucrurilor individuale este produsul funcționării creierului. De teamă de a spune asemenea lucruri, oamenii au inventat în trecut noțiunea de suflet imaterial, pe care Schopenhauer nu o acceptă însă:

> Spunem fără teamă că această masă moale, ca orice parte vegetală sau animală, este totodată o structură organică, asemănătoare tuturor rudelor ei mai umile din locașurile inferioare ale capetelor fraților noștri iraționali, pînă la cel mai simplu care abia reușește să priceapă. (W2, 273)

În sfîrșit, creierul este un organ biologic și de aceea nu poate face excepție de la doctrina lui Schopenhauer privind voința de viață:

voința de a ști, percepută obiectiv, este creierul la fel cum *voința de a merge*, percepută obiectiv, este piciorul; *voința de a apuca*, mîna; *voința de a digera*, stomacul; *voința de a procrea*, organele genitale și așa mai departe. (W2, 259)

Poziția este deci următoarea: capacitatea noastră de a cunoaște obiectele empirice rezidă în funcționarea creierului; creierul este un organ al trupului și toate organele trupului s-au dezvoltat pentru a asigura continuitatea vieții. Mult lăudata noastră cunoaștere este, așadar, o trăsătură derivată din ceea ce sîntem; elementul nostru primar este voința, care se manifestă în trup ca ansamblu. Acțiunile conștiente, a căror cauză o constituie perceperea lumii și raționamentul în legătură cu ea, sînt numai o cale prin care este pusă în mișcare această voință din trupul nostru. Subiectul uman individual se deosebește de celelalte tipuri de lucruri care arată străduință, numai în virtutea faptului că organizarea specifică a creierului lui dă naștere conștiinței de sine și rațiunii. Aceste capacități constituie însă numai vîrful aisbergului, a cărui masă o reprezintă voința. Dificultatea situației noastre este că sîntem împinși de voință, fie că ne place fie că nu, înspre conflict, durere și frustrare. Schopenhauer nutrește încă speranța ridicării deasupra acestei situații dificile, dar, așa cum vom vedea, voința din noi trebuie suspendată sau întoarsă împotriva ei înseși pentru ca noi să ne putem exploata intelectul la întregul lui potențial. În cele din urmă, cunoașterea trebuie „să-și scuture jugul și, eliberată de toate scopurile voinței, să existe numai pentru sine, ca simplă oglindă a lumii“ (W1, 152). Realizarea acestui deziderat este însă o excepție.

Sinele

Ce sînt eu? Schopenhauer spune că sînt un individ al lumii, un lucru viu, înzestrat cu trup, capabil atît de gîndire conștientă de sine, cît și de acțiune. El nu lămurește însă cum pot eu să gîndesc despre mine în acest fel. În filozofia lui, sinele este văzut succesiv ca subiect al experienței și al cunoașterii, subiect al voinței și al acțiunii; manifestare corporală a voinței de viață și simplă oglindă a realității atemporale. Uneori pare că între aceste concepții diferite se duce o luptă pentru supremație. Dicotomia dintre *subiect* și *obiect*, care constituie punctul de plecare pentru întreaga *Lume ca voință și reprezentare*, este extrem de importantă în acest punct. După cum am văzut, Schopenhauer afirmă că subiectul este cel care cunoaște, iar obiectul cel care este cunoscut. Rămîn însă unele neclarități în legătură cu ce este subiectul.

Subiectul unei reprezentări este pentru Schopenhauer o conștiință unică în care se reunesc diverse experiențe legate de obiecte. Lucrurile materiale și gîndurile conceptuale sînt pentru subiect reprezentări. Dar subiectul însuși este acel „eu" care gîndește și percepe, și care se deosebește de lucrurile gîndite și lucrurile percepute. Este extrem de important să înțelegem că la Schopenhauer subiectul reprezentărilor nu este o parte a lumii obiectelor. El nici nu este lucru. El nu există în spațiu și timp, nu intră în interacțiuni cauzale cu obiectele, nu este vizibil, nu se identifică nici cu trupul, nici cu ființa umană individuală. Imaginile metaforice preferate pe care i le atribuie Schopenhauer sînt ochiul care privește lumea, dar care nu se vede pe sine, și punctul lipsit de extensie în care razele de lumină sînt concentrate de o oglindă concavă. Subiectul este acolo unde converg

toate experiențele, dar el însuși nu este niciodată obiect al cunoașterii prin experiență: „Nu ajungem niciodată să-l cunoaștem, dar el este exact cel care cunoaște oriunde există cunoaștere“ (W1, 5). Schopenhauer nu este singurul care concepe astfel subiectul. Recunoaștem aici o versiune a concepției lui Kant despre „eul“ pur sau conștiința de sine (apercepția); mai mult, spune Schopenhauer, „se aplică trecerea delicată de la sfintele *Upanișade*: « El nu poate fi văzut: el vede totul; el nu poate fi auzit: el aude totul; el nu poate fi recunoscut: el recunoaște totul »“ (R, 208). Mai tîrziu Wittgenstein a împrumutat de la Schopenhauer imaginea ochiului care nu se vede pe sine și ideea că subiectul nu face parte din lume.

Atitudinea lui Schopenhauer față de acest subiect pur al reprezentării este ambivalentă. Pe de o parte el spune că „fiecare se identifică cu acest subiect“ (W1, 5). Noi sîntem conștienți nu numai de ceea ce gîndim și percepem, ci și de *a fi* cel ce gîndește și percepe; mai mult, sugerează el, nu putem evita ideea că cel ce gîndește și percepe se deosebește de toate obiectele de care este conștient — chiar și de trup, care este „un obiect între obiecte“. În același timp însă fiecare dintre noi este un individ diferit de ceilalți. Fiecare dintre noi este strîns asociat unei anumite părți a lumii materiale și, ca subiect al unei acțiuni sau al voinței, fiecare dintre noi trebuie să rămînă un obiect corporal. Se pare că sîntem un subiect aparținînd de două tipuri simultane: subiect al voinței, care este esențialmente întrupată, și subiect al cunoașterii, care cunoaște totul obiectiv, inclusiv propriul lui trup și actele de voință, și care sălășluiește cu totul în afara lumii lucrurilor individuale. Poate concepția noastră despre noi înșine ar trebui să fie divizată. Cu toate acestea concepem „eul“ care gîndește și percepe și

„eul“ care acționează ca fiind unul și același, Schopenhauer numește acest fapt un „miracol *par excellence*“, afirmînd că „identitatea dintre subiectul actului de voință și acela al cunoașterii în virtutea căreia... cuvîntul « eu » le include și le identifică pe amîndouă este punctul nodal al lumii, fiind deci inexplicabilă“ (R, 211–212).

S-ar putea crede că Schopenhauer combate din nebăgare de seamă propria lui concepție despre subiectul pur, care nu este obiect. Căci el admite că acesta ajunge în cel mai bun caz la o gîndire incompletă și greu de înțeles despre sine, afirmă că este inexplicabil cum „eu“ poate desemna atît acest subiect pur, cît și corpul material care face acțiunile și trebuie chiar să invoce noțiunea de „miracol“ pentru a soluționa problema. Este posibil să nu fim convinși că „ne găsim“ în situația subiectului cunoscător sau măcar că avem a face cu o concepție pe care trebuie să o folosească explicația filozofică a conștiinței de sine. Dificultățile întîmpinate de Schopenhauer nu sînt totuși o chestiune care ar ține de o incapacitate a sa — ele pătrund profund în zona unei dileme trainice. Fiecare dintre noi nu este *doar* un obiect din lume; trebuie dată o explicație conștiinței fiecăruia despre sine, despre existența sa „în interiorul“ propriei experiențe și despre impresia că este diferit de restul lumii. Schopenhauer nu este un dualist: el evită noțiuni precum suflet, spirit sau substanțe imateriale care ar face parte din realitate. Realitatea este materială, iar ceea ce fiecare denumim folosind cuvîntul „eu“ este, în parte, un lucru material, activ din lume. El are însă cu siguranță dreptate cînd afirmă că lucrurile nu se sfîrșesc aici. Pare a fi adevărat că într-un fel sau altul eu „constat despre mine că sînt subiect“, oricît de precis am explica acest lucru. Unii filozofi au sugerat recent că se ridică o problemă fundamentală, poate de nebiruit în încercarea

de a pune de acord imaginea subiectivă cu cea obiectivă despre noi înșine. Dificultatea pe care o evidențiază Schopenhauer este o chestiune filozofică substanțială.

Lupta dintre imaginile competitive ale sinelui este accentuată de explicația materialistă pe care Schopenhauer o dă activității intelectului, înțeleasă ca funcție a creierului, și de doctrina lui potrivit căreia trupul unui individ este o expresie a voinței de viață.

> Ceea ce în conștiința de sine, și deci în mod subiectiv, este intelect se prezintă în conștiința altor lucruri, și deci în mod obiectiv, ca fiind creierul, iar ceea ce în conștiința de sine, și deci în mod subiectiv, este voință se prezintă în conștiința altor lucruri, și deci în mod obiectiv, ca fiind întregul organism. (W2, 245)
>
> •
>
> Acel punct central al activității cerebrale (sau subiectul cunoașterii) este într-adevăr, ca punct invizibil, simplu, totuși el nu este pe acest temei substanță (suflet), ci doar o situație sau o stare... Relația acestui *ego cunoscător* și conștient cu voința, care reprezintă baza apariției lui fenomenale, este aceea dintre imaginea din focarul unei oglinzi concave și acea oglindă; și, la fel ca acea imagine, acest ego are doar o realitate condiționată, de fapt, la drept vorbind, are o realitate numai aparentă. Departe de a fi categoric primul lucru (cum susținea Fichte, de exemplu), el este la bază terțiar, deoarece presupune organismul, iar organismul presupune voința. (W2, 278)

Trebuie să identificăm aici două elemente distincte. Unul este materialismul lui Schopenhauer, celălalt este opinia lui că voința este esența noastră.

Noi ne putem analiza atît din punct de vedere subiectiv, cît și obiectiv. Dacă ne analizăm obiectiv, încadrîndu-ne între obiectele ce apar în lumea empirică, atunci materialismul reprezintă cea mai plauzibilă și construc-

tivă poziție pe care o putem adopta, consideră Schopenhauer. A fi pur și simplu materialist ar însemna să fim „unilaterali“ (W2, 13), deoarece materialismul nu poate explica niciodată în mod adecvat ce înseamnă a fi un obiect care cunoaște lumea prin experiență și o înțelege: „materialismul este filozofia subiectului care uită să țină seama de el însuși“. Dar o parte a adevărului constă în descrierea obiectivă a noastră ca lucruri ce populează lumea empirică, și singura șansă este să ne cunoaștem pe noi înșine ca ocupanți materiali ai spațiului și timpului, supuși legilor cauzalității. Deci, ceea ce numim, dintr-un punct de vedere, gîndire și percepție reprezintă, din celălalt punct de vedere, procese ale creierului material și sistemului nervos. Din această perspectivă obiectivă, subiectul ce ne considerăm a fi este — în cea mai autoritară afirmație pe care o face Schopenhauer în această privință — „doar aparență“.

Combinația vagă de subiectivism și obiectivism în evaluarea sinelui nu constituie totuși întreaga situație complicată în care ne plasează Schopenhauer. Căci creierul și organismul nu sînt numai o parte a unei realități inerte, materiale. Ele sînt expresii ale voinței oarbe a naturii, care permite vieții să existe și să se perpetueze. Voința este primară și se situează cu totul în afara dicotomiei subiect–obiect. Se reafirmă aici contrastul sporit între voință și reprezentare. Într-un fel, subiectul care reprezintă și obiectul care este reprezentat sînt ambele iluzorii, deoarece în lumea în sine deosebirea dintre subiect și obiect nu există. Chiar dacă subiectul ar dispărea şi o dată cu mine toate obiectele individuale care compun experiența mea, voința ar continua să existe în sine, aspirînd și producînd noi forme de viață. Iar faptul fundamental pentru Schopenhauer în legătură cu sinele este că tot voința este cea care se luptă în organismul care a produs pentru mine subiectul.

5

Caracterul, sexul și inconștientul

Voința și intelectul

Pentru Schopenhauer, elementul primar în ființele umane este voința. Intelectul este doar secundar; Schopenhauer îl descrie ca fiind o manifestare specifică a voinței de viață în creier și în sistemul nervos, ca „o simplă unealtă în serviciul voinței" (W2, 205). Schopenhauer inventează multe imagini pentru relația dintre intelect și voință, dar cea la care ține cel mai mult este aceea a omului infirm, văzător, purtat pe umerii omului puternic, nevăzător. Intelectul este conștient și este fereastra noastră spre lume, dar forța motrice care ne conduce în locul spre care mergem se află undeva în adîncul vieții psihice, în interiorul trupului sau organismului nostru. Doctrina primordialității voinței are numeroase aplicații, atît psihologice cît și etice. În unele privințe Schopenhauer este precursorul ideilor din secolul al XX-lea despre inconștient și influența sexualității asupra comportamentului nostru, ambele izvorînd din considerațiile lui privind opoziția dintre intelect și voință. Etica lui este de asemenea dependentă de ideea că esența fiecărui individ, cea care îl face persoana ce este, rezidă nu în intelect, ci în fundamentala și durabila voință.

Încă o dată constatăm că ceea ce înțelege individul despre identitatea sa este destul de precar. Sinele este un fel de produs compus din voință și intelect. Deși din

punct de vedere obiectiv intelectul este și el un produs al voinței, în conștiința noastră de sine putem identifica intelectul ca acea parte din noi ce se ocupă cu percepția conștientă și gîndirea. Simptomele subiective ale acestei separări sînt diferitele tipuri de conflicte și dominație de care devenim conștienți: o „ciudată împletire în noi înșine" a intelectului și voinței. De exemplu, voința este în noi o parte comparativ primitivă, nu suficient de sofisticată pentru a reacționa la idei imaginare altfel decît prin veritabile convingeri:

> Dacă... sîntem singuri și ne gîndim la problemele noastre personale, iar apoi ne imaginăm cu limpezime, să zicem, amenințarea unui pericol existent de fapt și posibilitatea unui rezultat nefericit, anxietatea apasă imediat inima, iar circulația sîngelui se blochează. Dar, dacă intelectul trece în continuare la posibilitatea unui rezultat opus și îi permite imaginației să-și reprezinte fericirea mult așteptată, atinsă în acest fel, pulsul se accelerează de bucurie, iar inima se simte ușoară ca o pană, pînă cînd intelectul se trezește din visare... Vedem că intelectul este cel ce dă tonul, iar voința trebuie să danseze după muzica lui; de fapt, intelectul o face să joace rolul unui copil pe care doica, după bunul ei plac, îl aduce în diferite stări prin cîntece și povești, trecînd alternativ prin lucruri plăcute și melancolice. (W2, 207–208)

Pe de altă parte, experiența noastră obișnuită despre lume este invadată de semnificația pozitivă sau negativă venită de la voință:

> În perceperea imediată a lumii și a vieții, noi considerăm de regulă lucrurile doar din perspectiva relațiilor lor... privim casele, vapoarele, mașinile și alte asemenea cu ideea scopului lor și adecvării lor față de acesta... Să ne închipuim în ce măsură fiecare emoție sau pasiune întunecă și falsifică cunoașterea, de fapt cum fiecare înclinație sau lipsă de înclinație deformează, colorează și distorsionează

> nu numai judecata, ci chiar percepția inițială asupra lucrurilor. Să ne amintim cum, încîntați fiind de un rezultat reușit, lumea întreagă capătă culori strălucitoare și un aspect zîmbitor, dar pare, pe de altă parte, întunecată și mohorîtă cînd sîntem apăsați de griji și dureri. Să ne gîndim cum un lucru fără viață, devenit totuși instrumentul unui eveniment detestat, pare a avea o fizionomie hidoasă; eșafodul, de exemplu, fortăreața spre care sîntem duși, trusa de instrumente a medicului, trăsura în care călătoresc cei dragi și așa mai departe. (W2, 372–373)

Avem tendința de a nu folosi intelectul într-un mod „pur". Felul în care ne confruntăm cu lumea obiectelor prin experiență și gîndire este determinat de voință — încă o dovadă că pentru Schopenhauer voința este primordială în noi. El are mult mai multe exemple pentru influența pe care o exercită voința:

> *Avantajul* nostru, de orice natură ar fi el, exercită o putere secretă similară asupra judecății noastre, iar ceea ce este în armonie cu el ni se pare dintr-o dată echitabil, just și justificat... O ipoteză, concepută și formată, ne ascute vederea pentru tot ce o confirmă și ne face orbi la tot ce o contrazice. Ce se opune părtașilor noștri, planului, dorinței ori speranței noastre deseori nu poate fi pătruns cu mintea sau înțeles de noi, deși este clar în ochii tuturor celorlalți. (W2, 217–218)

Cei ce doresc să descrie cugetul ca pe un centru al percepției și raționamentului vor trebui să depășească dovezile considerabile pe care le adună Schopenhauer (din anecdote, observații generale și introspecție) pentru ideea contrară, potrivit căreia experiența este guvernată în mare măsură de ceea ce corespunde scopurilor, instinctelor și nevoilor noastre emoționale.

Schopenhauer demonstrează însă o finețe neobișnuită în teoria despre inconștient, unul dintre cele mai impor-

tante și mai influente aspecte ale teoriei voinței. Deoarece voința este ceva ce operează independent de reprezentarea conștientă pe care ne-o facem despre realitate, ei i se pot atribui dorințe, scopuri și sentimente pe care subiectul gînditor nu le conștientizează, dar care controlează cu toate acestea comportamentul lui. Un exemplu (pe care el în numește „neînsemnat și ridicol", și totuși „surprinzător"), este că atunci cînd ne facem socotelile financiare „greșim mai frecvent în avantajul decît în dezavantajul nostru și aceasta fără cea mai mică dorință de necinste, ci doar din tendința inconștientă de a ne micșora *datoria* și de a ne spori *creditul*" (W2, 218). Aici nu este însă vorba decît de o manifestare minoră a unui principiu larg răspîndit. Schopenhauer afirmă că intelectul este adesea exclus din „deciziile secrete ale propriei lui voințe". Eu nu decid în mod conștient ce doresc să se întîmple într-o anumită situație, dar la un anumit rezultat simt „o mulțumire jubilantă, irezistibilă, răspîndindu-mi-se în tot trupul... spre mirarea mea... Numai în acest moment intelectul meu află cu cîtă fermitate voința mea pusese deja stăpînire pe întregul plan" (W2, 209).

Aici voința este o parte a cugetului individual care adoptă atitudini și conduce manifestările comportamentale în pofida faptului că nu este sesizată de intelectul conștient. Schopenhauer recunoaște chiar un proces similar ideii de reprimare, formulate mult mai tîrziu de Freud:

> voința... își face simțită supremația în ultimă instanță. Ea realizează acest lucru interzicînd intelectului să aibă anumite reprezentări, împiedicînd pur și simplu înaintarea gîndirii în anumite direcții, deoarece știe, sau cu alte cuvinte cunoaște prin experiență, tocmai de la acest intelect, că ele îi vor stîrni emoțiile descrise anterior. Atunci ea strunește și înăbușă intelectul și îl forțează să se întoarcă spre alte lucruri... De multe ori nu știm ce dorim sau de ce ne te-

> mem. Ani de zile putem nutri o dorință fără a o recunoaște și a o lăsa să apară limpede în conștiință, pentru că intelectul nu trebuie să știe nimic despre ea, altminteri buna opinie pe care o avem despre noi înșine ar avea de suferit. Dar dacă dorința este împlinită, aflăm din bucuria noastră, nu lipsiți de un sentiment de jenă, că acesta este lucrul pe care l-am dorit. (W2, 208–210)

În alt pasaj interesant, Schopenhauer apreciază că acest mecanism este răspunzător pentru unele forme de nebunie:

> Fiecare eveniment advers nou trebuie să fie asimilat de intelect... însă operațiunea este în sine foarte dureroasă și în majoritatea cazurilor are loc numai foarte lent și fără entuziasm. Totuși sănătatea mentală poate continua numai atîta timp cît această operațiune a fost efectuată corect, de fiecare dată. Pe de altă parte dacă, într-un anumit caz, rezistența sau opoziția voinței față de asimilarea cunoștințelor atinge un asemenea nivel încît... unele evenimente sau circumstanțe sînt total suprimate pentru intelect, fiindcă voința nu poate suporta vederea lor; și apoi, dacă lacunele rezultante sînt umplute arbitrar de dragul conexiunii necesare; atunci avem a face cu nebunia. (W2, 400)

Sexualitatea și genul

Schopenhauer exagerează cînd afirmă că toți filozofii anteriori au „ignorat" iubirea sexuală („Eu nu am predecesori" W2, 533), iar respingerea în special a contribuției lui Platon este nejustificată (W2, 532). Cu toate acestea, vorbind atît de deschis despre sexualitate și făcînd din ea o piatră unghiulară a filozofiei sale, el se dovedește neobișnuit de interesat de progres, pentru epoca sa. Sexul este permanent prezent în mintea noastră, susține Schopenhauer, „secretul public ce nu trebuie rostit cu cla-

ritate nicăieri, dar care întotdeauna și pretutindeni este înțeles a fi cel mai important" (W2, 571). „El este scopul final al aproape tuturor eforturilor umane; are o influență nefavorabilă asupra celor mai importante lucruri, întrerupe la fiecare oră cele mai serioase ocupații" (W2, 533). În teoria lui Schopenhauer nimic din toate acestea nu este surprinzător. Imboldul către relații sexuale se află chiar în miezul ființei noastre, ca instinctul ce reprezintă cea mai directă și mai puternică manifestare a voinței de viață în trupul uman: „organele genitale, îi place lui Schopenhauer să spună, sînt punctul de concentrare a voinței".

Schopenhauer explică instinctul ca pe „o acțiune ce pare a se conforma concepției despre o finalitate sau un scop, dar care este total lipsită de o asemenea concepție" (W2, 540). Comportamentul sexual și anatomia sînt direcționate înspre reproducere în același fel în care se urmărește realizarea unui scop. Desigur, reproducerea poate fi uneori un scop conștient, dar în măsura în care instinctul se manifestă în comportamentul bărbatului sau al femeii, scopurile conștiente ale individului sînt irelevante. Pentru Schopenhauer, „scopul" de procreație, spre care sînt direcționate activitatea sexuală și contextul ei elaborat, atoatepătrunzător, este de fapt un „scop" al speciei umane, o tendință înnăscută de a se genera pe sine mereu, scop pentru care individul acționează numai ca o unealtă. Seriozitatea cu care indivizii urmăresc finalități sexuale reflectă importanța acestui scop al speciilor.

Astfel, Schopenhauer crede că comportamentul sexual al individului se află la bunul plac al unei forțe impersonale. Cel mai neobișnuit mod de a exprima acest lucru constă în a spune că voința de viață a urmașului încă neconceput este cea care îi aduce laolaltă pe cei doi parteneri, bărbatul și femeia. Ideea lor că acționează numai în propriul interes, din dorința pe care un individ o nutrește față de celălalt, este o „iluzie" (W2, 538), iar

această iluzie este ea însăși mijlocul prin care „natura își poate atinge scopul". „Dorul de iubire" cîntat în poezia tuturor timpurilor este, din această perspectivă, ceva extern îndrăgostitului și în consecință atît de puternic încît individul nu-l poate stăpîni:

> acest dor ce asociază indisolubil noțiunea de nemărginită fericire cu posesia unei anumite femei și o nespusă durere cu gîndul că această posesie nu este realizabilă; această dorință și această durere a iubirii nu-și pot extrage materia din nevoile unui individ efemer. Dimpotrivă, ele sînt suspinele spiritului speciei... Numai specia are viață infinită și este de aceea capabilă de dorință infinită, satisfacție infinită și infinite suferințe. Ele sînt închise însă în pieptul îngust al unui muritor; de aceea nu este de mirare că un asemenea piept poate fi gata să se spargă și nu poate să exprime infinitul extaz sau infinita durere de care este prea plin. (W2, 551)

Schopenhauer crede de asemenea că o dată ce scopurile unei specii au fost realizate de îndrăgostiți, extazul și amăgirea lor se sting în cele din urmă:

> Abandonat [de spiritul speciei], individul se întoarce la îngustimea și mizeria lui și constată cu surprindere că, după un efort atît de mare, eroic și infinit, nu a rezultat nimic pentru plăcerea lui, în afară de ceea ce poate să ofere orice satisfacție sexuală. Contrar așteptărilor, el descoperă că nu este mai fericit decît înainte; observă că s-a lăsat tras pe sfoară de voința speciei. (W2, 557)

Desigur, indivizii vor continua să resimtă dorința sexuală ca pe o dorință proprie, direcționată înspre o anumită persoană și vor fi conștienți de atributele fizice și mentale ale acelei persoane. Schopenhauer ne dă o listă detaliată a calităților pe care se presupune că bărbații le caută la femei (vîrsta potrivită, sănătate, propor-

ția scheletului, carnație, frumusețea figurii — în această ordine) și femeile la bărbați (vîrsta potrivită, forță, curaj). Trecînd însă peste aceste detalii, toate elementele atracției pot fi explicate într-un singur fel: ele rezultă din principiile inconștiente ale selecției prin care acționează voința speciilor pentru a asigura caracterul următoarei lor generații. Dacă intenția relațiilor sexuale nu este în mod expres procreația, Schopenhauer este totuși hotărît să explice atracția subiectivă prin instinctele generatoare de viață. Nici cazul homosexualității nu-l stînjenește: el crede că o practică atît de răspîndită trebuie „să pornească într-un fel din însăși natura umană", deși această explicație este destul de disperată. Masculii foarte tineri și cei foarte bătrîni, presupune el, au o spermă deficitară și urmează un instinct de a o elibera fără a procrea, contribuind totuși în acest fel la „voința speciei" de a da naștere celui mai bun urmaș posibil.

Unii vor găsi surprinzătoare o altă convingere a lui Schopenhauer: aceea că intelectul îl moștenim de la mamă, iar voința de la tată. Nu sînt mulți filozofii care au văzut intelectul ca pe o caracteristică feminină, și capacitatea de a trăi emoții ca pe una masculină. Schopenhauer este convins că există dovezi empirice pentru afirmația lui, dar el furnizează și un alt argument în care aceasta se dezvăluie în adevărata ei lumină. Voința este „adevărata ființă interioară, nucleul, elementul radical", în timp ce intelectul este „secundarul, întîmplătorul, accidentalul substanței respective" (W2, 517). Astfel încît, continuă argumentul respectiv, trebuie să ne așteptăm ca sexul mai puternic, cel care procreează, să atribuie vlăstarelor sale voința, în timp ce mama, care „nu este decît principiul de concepție" este răspunzătoare numai pentru intelectul secundar. Problema aici este de a fi sigur că femininul este înfățișat ca elementul superficial și secundar, iar masculinul ca cel substanțial, radical și primar. De la

tată se moștenesc „natura morală“, „caracterul“, „inima“. Ideea că intelectul este de origine feminină provine astfel din fertilizarea încrucișată dintre doctrina lui Schopenhauer privind primordialitatea metafizică a voinței și prejudecata lui convențională că femininul trebuie să fie secundar masculinului.

Imaginea defăimătoare pe care o are Schopenhauer despre femeie, concentrată pînă la cel mai coroziv efect în scurtul eseu *Despre femei* (P2, 614–626), l-a făcut notoriu. Măsura în care ea îl singularizează între contemporani și predecesori este discutabilă. Pe de o parte, poate că Schopenhauer este demn de remarcat în special datorită încercării de a impregna diferențele de gen cu asemenea semnificație metafizică și pentru că acordă atît de multă importanță sexualității în viața omului. Pe de altă parte, s-ar putea crede că vederile lui sînt destul de comune pentru epoca în care a trăit. Indubitabilă rămîne vehemența retoricii lui asupra subiectului:

> Numai intelectul masculin, umbrit de impulsul sexual, ar putea numi sexul subdimensionat, îngust în umeri, cu șolduri largi și picioare scurte, sexul frumos; căci în acest impuls trebuie găsită întreaga lui frumusețe. (P2, 619)

> Femeile rămîn copii toată viața lor, văd întotdeauna ce este mai aproape, se agață de prezent, confundă aparența lucrurilor cu realitatea și preferă nimicurile treburilor celor mai importante. Astfel, capacitatea de a raționa este cea în virtutea căreia bărbatul nu trăiește, precum animalele, doar în prezent... Ca urmare a capacității ei mai slabe de a raționa, femeia beneficiază mai puțin de avantajele și dezavantajele pe care le implică acest lucru. (P2, 615–616)

Există cîteva virtuți compensatoare. Schopenhauer atribuie femeilor felia mai mare a bunătății iubitoare a omului, care este pentru el o valoare morală supremă; el

consideră de asemenea femeile a fi mai cu picioarele pe pămînt și mai practice decît bărbații (din nou intelectul în acțiune); dar este convins că ele nu pot raționa corect și au caractere superficiale. Interesele lor sînt „dragostea, cuceririle... rochiile, cosmeticele, dansul"; ele privesc totul ca pe un mijloc de a cuceri bărbatul; disimularea este la ele înnăscută, „la fel cum natura a înarmat leul cu gheare și măsele, elefantul și mistrețul cu colți, taurul cu coarne și sepia cu cerneală care înnegrește apa" (P2, 617). Femeile pot fi talentate, dar geniile artistice sînt, se pare, numai masculine: „în general vorbind, femeile sînt și rămîn cei mai veritabili și incurabili filistini" (P2, 620–621). Ocazional distingem portretul romancierei, femeii de vază și mamei, Johanna Schopenhauer:

> dragostea maternă inițială este pur *instinctivă* și de aceea încetează o dată cu neajutorarea fizică a copiilor. În locul ei apare atunci aceea bazată pe obișnuință și rațiune; deseori însă ea nu mai apare, în special cînd mama nu l-a iubit pe tată... Proprietatea acumulată prin munca îndelungată, constantă și grea a bărbaților trece atunci în mîinile femeilor care, în nesăbuința lor, o consumă sau o risipesc, în scurt timp... Vanitatea femeilor... este rea pentru că e în întregime concentrată pe lucruri materiale... și de aceea societatea este în asemenea măsură elementul lor. (P2, 625–626)

Sentiment masculin convențional, amestecat cu amărăciune personală — rezultatul nu poate fi edificator. Totuși nici o explicitare a filozofiei lui Schopenhauer nu ar trebui să suprime aceste idei care pentru el, este clar, au fost importante.

Caracterul

Am văzut că pentru Schopenhauer voința este elementul primordial din noi, intelectul fiind doar secundar

și „întîmplător". În acest fel voința are adesea rolul unei forțe impersonale care este mai puternică decît individul, se atașează speciei sau lumii în ansamblul ei și se exprimă în mod egal în toți indivizii. Cu toate acestea Schopenhauer crede, în plus, că fiecare persoană are un caracter distinct. Și în acest caz intelectul este secundar. Nu capacitățile și trăsăturile intelectuale sau continuitatea conștiinței sînt cele ce pun în evidență adevăratul miez al identității separate a fiecărui individ.

> Cu cît îmbătrînim mai mult, cu atît totul trece pe lîngă noi fără să lase urme. Vîrsta înaintată, boala, afecțiunile creierului, nebunia îl pot lipsi pe om total de memorie, dar identitatea persoanei nu se pierde în acest fel. Ea se bazează pe *voința* neschimbată și pe caracterul ei inalterabil; tocmai ea face nealterabilă expresia privirii... Sinele nostru adevărat... nu cunoaște de fapt decît voința și non-voința, starea de a fi mulțumit sau nemulțumit, cu toate modificările acelui lucru numit sentimente, emoții și pasiuni. (W2, 239)

Pentru Schopenhauer caracterul fiecărei ființe umane este unic, deși, deoarece aparținem cu toții aceleiași specii, deosebirile pot fi uneori foarte mici. Caracterul individual se manifestă în explicația și anticiparea acțiunilor. O anumită acțiune decurge din motivele ei, dar numai în combinație cu caracterul agentului. Același ansamblu de circumstanțe obiective, percepute și înțelese la fel de oameni diferiți, îi poate determina pe aceștia să acționeze în moduri foarte diferite. Oferiți un șperț consistent și unii îl vor primi, alții îl vor refuza politicos, iar alții vă vor da pe mîna autorităților. Motivul, în înțelesul pe care îl dă Schopenhauer (adică starea exterioară a lucrurilor, așa cum este ea percepută de intelect), poate fi același în toate trei cazurile, iar intelectul

însuși poate, dacă vreți, funcționa în exact același fel. Ceea ce diferă este caracterul. Dacă am cunoaște temeinic caracterul fiecărei persoane și toate motivele cărora le sînt oamenii supuși, am putea anticipa absolut toate acțiunile lor fără nici un dubiu. Sau, altfel spus, printr-o sintagmă latină care îi plăcea lui Schopenhauer, *operari sequitur esse*, „acțiunea derivă din ființă": ceea ce *sîntem* determină modul în care acționăm. Principiul nu este diferit de acela prin care prevedem comportamentul diverselor substanțe naturale aflate sub aceeași influență: „efectul aceluiași motiv asupra diferiților oameni este destul de variat; așa cum lumina dă culoare albă cerii și neagră clorurii de argint, la fel căldura înmoaie ceara și întărește lutul" (F, 50). Această doctrină a caracterului are consecințe asupra libertății, responsabilității și moralității, după cum vom vedea mai tîrziu.

Schopenhauer înțelege caracterul ca fiind „ființa" unei persoane, ceva distinct de ansamblul tuturor acțiunilor persoanei respective. Acțiunile decurg din ființă, fiecare dintre ele purtînd amprenta persoanei căreia îi aparțin. Toate acestea ar putea face caracterul să pară misterios, dar Schopenhauer ne asigură că aflăm despre el, la alți oameni și chiar la noi înșine, numai din manifestările lui empirice — de fapt, la fel cum aflăm despre natura cerii sau a clorurii de argint. Observăm mai multe acțiuni și ajungem să cunoaștem cît de cinstit, curajos sau milos este un om de-a lungul timpului. La fel se întîmplă cu noi înșine: pînă nu vedem cum reacționăm în acțiune, putem greși în aprecierea calităților pe care le posedăm. De aceea, spune Schopenhauer, caracterul este *empiric*. El nu este identic cu seria acțiunilor pe care eu le întreprind, dar poate fi descoperit numai prin observarea acestor acțiuni.

Schopenhauer susține că pentru fiecare persoană caracterul este nu numai constant, ci și înnăscut. Nu putem

nici alege, nici schimba ceea ce sîntem. Putem fi educați pentru a înțelege mai bine lumea și pe noi înșine, ceea ce ne dă motive mai bune, mai rafinate, pe baza cărora să acționăm, dar sinele pe care aceste motive îl împing la acțiune nu s-a modificat cu adevărat: „Sub cochilia schimbătoare a anilor pe care îi are, a relațiilor și chiar a bagajului său de cunoștințe și opinii, se ascunde, ca un crab în căsuța lui, omul identic și real, neschimbător și întotdeauna același" (F, 51). Schopenhauer crede că multe dintre atitudinile noastre curente poartă însemnul acestui adevăr: noi căpătăm nu numai identitate ca persoană, ci și constanța caracterului moral. Cînd multă vreme am avut încredere în cineva că se va comporta într-un anume fel și sîntem în cele din urmă dezamăgiți, „nu spunem niciodată: « Și-a schimbat caracterul », ci « l-am apreciat greșit »" (F, 52). Din acest punct de vedere, spunem, de exemplu, nu că cineva era de obicei cinstit și curajos, dar acum este nesincer și laș, ci mai degrabă că pînă acum nu era pe deplin evidentă măsura nesincerității și lașității sale. Ca dovadă suplimentară a constanței caracterului, Schopenhauer citează faptul că după trecerea multor ani recunoaștem că oamenii sînt aceiași, prin modul în care acționează și că ne simțim răspunzători și rușinați de lucruri pe care le-am făcut noi înșine în urmă cu patruzeci de ani.

Pornind de la ideea caracterului înnăscut constatăm că ființele umane trebuie tratate la egalitate cu alte părți ale naturii. Nu vom încerca să obținem caise de la un stejar, spune Schopenhauer. Este clar că ființele umane poartă trăsăturile înnăscute ale speciei. De ce sînt oamenii atît de refractari la a recunoaște că acestea sînt, la nivelul individului, curajul, cinstea sau răutatea înnăscute? Dovezile la care se gîndește Schopenhauer îl fac să creadă că individul uman nu poate fi la naștere o ta-

bula rasa pe care așteaptă să se înscrie experiența pentru a-și forma caracterul. Înainte de a ajunge la cunoaștere sau de a percepe lumea bine, noi sîntem creaturi înzestrate cu voință, care reacționează la stimuli prin sentimente negative sau pozitive. Chiar și în această etapă, există un miez fundamental al persoanei care nu poate fi modelat de ceea ce ea acumulează în plan intelectual despre lume.

Schopenhauer are și noțiunea de *caracter dobîndit*. În special în tinerețe, este posibil să nu înțelegem corect care este caracterul nostru. Noi nu știm cum sîntem, ce vrem sau unde putem ajunge. Caracterul dobîndit este o mai bună înțelegere a propriei persoane, la care ajungem prin cunoașterea caracterului nostru constant — ideea amintește întru cîtva de conceptul lui Nietzsche, „a deveni cel ce ești". Această idee luminată nu se potrivește însă cu restul explicației lui Schopenhauer. Căci se pare că înainte de a atinge caracterul dobîndit, eu mă pot implica în acțiuni care contravin naturii mele reale — ceea ce ar trebui să nu fie posibil în cazul cînd caracterul meu înnăscut, neschimbător ar determina toate acțiunile mele.

Uneori Schopenhauer spune despre caracter lucruri încă și mai uimitoare:

> oricît am înainta în vîrstă, simțim totuși în forul nostru interior că sîntem aceiași ca atunci cînd eram tineri... Acest ceva care este nealterat și rămîne întotdeauna absolut la fel, care nu îmbătrînește o dată cu noi, este chiar miezul naturii noastre interioare și el nu se situează în timp... Sîntem obișnuiți să privim subiectul cunoașterii, eul cunoscător, ca pe sinele nostru real... El este însă doar o funcțiune a creierului și nu sinele nostru adevărat. Sinele autentic... este cel care produce celălalt lucru, care nu doarme atunci cînd acesta doarme și care rămîne intact cînd celălalt lucru se stinge prin moarte... *Caracterul în*

> *sine...* este exact același acum, ca și atunci. Numai voința, singură și prin ea însăși, dăinuie; pentru că numai ea este neschimbătoare, indestructibilă, nu îmbătrînește, nu este fizică, ci metafizică, nu aparține aparenței fenomenale, ci lucrului în sine care apare. (W2, 238–239)

Este neclar aici ce fel de lucru este caracterul. Pe de o parte, el este unic și ți se atașează ca individ. Pe de altă parte, el nu există „în timp", nu este „fizic, ci metafizic" și chiar „rămîne intact" cînd individul moare și conștiința lui subiectivă dispare. Pe scurt, întrebarea este următoarea: este „sinele meu real" sau „miezul naturii mele interioare" ceva ce se atașează individului finit ce sînt, sau este lucrul în sine, cu totul dincolo de spațiu, timp și individualizare? Dacă prima situație este adevărată, el nu este nici în afara timpului, nici neafectat de moartea mea. Dacă este adevărată cea de a doua situație, atunci ea nu servește deloc să explice identitatea mea personală. Schopenhauer pare să se încurce într-o dificultate elementară. Într-un fel însă, confuzia lui se bazează pe o idee mai profundă. Căci în cele din urmă el vrea să susțină că individualitatea, care pare a fi fundamentală pentru noi, nu este numai o sursă de frămîntări, ci și un fel de iluzie: „de fapt, individualitatea nu este decît o oglindă specială, o etapă falsă, ceva ce mai bine nu ar exista" (W2, 491–492). Cartea a treia și Cartea a patra din *Lumea ca voință și reprezentare* — cea de a doua importantă jumătate a ei spre care ne îndreptăm acum — explorează posibilitățile de a ne sustrage individualității și voinței din miezul ființei noastre.

6

Arta și ideile

Experiența estetică

Experiența estetică schimbă în mod deliberat direcția cărții lui Schopenhauer, deoarece aici voința subiectului iese din discuție. Atîta timp cît ne exercităm voința sau cît sîntem guvernați de ea, vom fi siliți să considerăm lucrul în țesătura relațiilor lui cu alte lucruri și cu noi înșine: Vrem așa ceva? Ne folosește la ceva? Este mai bine decît altceva? Ce a făcut lucrurile așa cum sînt? Ce se va întîmpla? Exact cum intelectul este un organ dezvoltat pentru a servi voinței, la fel conexiunile pe care le folosim spre a înțelege obiectele sînt guvernate de voință: percepem pentru a manipula, pentru a trăi. Numai dacă încetăm de a voi pot obiectele să apară în conștiința noastră, eliberate de relațiile de timp, loc, cauză și efect.

Schopenhauer aparține unei tradiții care pune semnul egalității între experiența estetică și atitudinea „dezinteresată" față de obiectul ei și este deseori citat ca unul dintre principalii promotori ai acestei concepții. Ideea este că pentru a trăi experiența estetică a unui lucru, omul trebuie să se elibereze sau să-și anuleze orice dorință față de acel lucru, atingînd astfel nu considerații privind scopurile, necesitățile sau interesele pe care lucrul le-ar putea satisface, ci numai modul în care el se

prezintă percepției. În cazul lui Schopenhauer experiența estetică trebuie să fie întotdeauna un episod extraordinar în viața omului, deoarece el susține că voința este esența noastră și că „modul nostru obișnuit de a privi lucrurile“ este pătruns de voință:

> atîta timp cît conștiința noastră este invadată de voință, atîta timp cît ne lăsăm pradă multitudinii de dorințe cu speranțele și temerile lor permanente, atîta timp cît sîntem subiectul actului de voință, nu vom atinge niciodată fericirea sau pacea durabilă... Astfel, subiectul actului de voință se sprijină constant pe roata turnantă a lui Ixion, strînge apă cu sita Danaidelor și este etern însetatul Tantalus.
> Cînd însă o cauză extraordinară sau o dispoziție lăuntrică ne scoate brusc din cursul neîntrerupt al voinței și smulge cunoașterea din sclavia voinței, atenția nu mai este direcționată înspre motivele actului de voință, ci înțelege lucrurile eliberate de relația lor cu voința. Astfel, ea evaluează lucrurile fără interes, fără subiectivism, într-un mod pur obiectiv... Apoi dintr-o dată pacea, pe care o căutăm întotdeauna, dar care ne scapă de acea primă cale a voinței, ne vine de la sine, și ne este bine... În acel moment sîntem eliberați de presiunea nefericită a voinței. Sărbătorim sabatul servituții punitive a voinței; roata lui Ixion rămîne nemișcată. (W1, 196)

După formalismul energic al Cărții întîi, care se ocupă de lumea ca reprezentare și după atmosfera apăsătoare prin care pătrundem în lumea ca voință, Cartea a treia a *Lumii ca voință și reprezentare* se caracterizează prin strălucire și veselie, mărturii ale importanței pe care o are estetica pentru autor.

Schopenhauer expune cu pregnanță problema centrală a esteticii — și anume: „cum sînt posibile satisfacția și plăcerea față de un obiect fără nici o referire a acestuia la voința noastră“ (P2, 415). (Concepția lui despre bu-

curia estetică este în unele privințe similară celei expuse de Kant în *Critica puterii de judecată*, deși Schopenhauer nu insistă asupra acestei legături și nu consideră că lucrările lui Kant referitoare la estetică ar fi între cele mai bune ale sale.) În evoluția obișnuită a evenimentelor, plăcerea sau satisfacția provin din împlinirea unei dorințe sau a unui scop. Ceea ce numim fericire resimțim de obicei atunci cînd ne-am îndeplinit un scop sau poate fi absența temporară a altui țel către care să tindem. Însă aceste tipuri de plăcere și fericire, fiind dependente de voință, poartă în ele posibilitatea permanentă de suferință. În primul rînd, toate actele de voință „izvorăsc din lipsă, din deficiență și deci din suferință" (W1, 196). În al doilea rînd, cînd o anumită dorință este satisfăcută, subiectul voinței cunoaște curînd o altă deficiență. Astfel, a fi condus de dorință înseamnă a oscila între suferință și satisfacție, iar Schopenhauer este convins că suferința durează mai mult, satisfacția fiind doar o revenire temporară la starea neutră, înainte de a resimți o lipsă nouă.

Problema esteticii este să identifice cum poate exista un alt fel de plăcere decît cea cuprinsă în această oscilație. Dacă plăcerea se definește prin împlinirea unei lipse sau prin satisfacerea unei dorințe, atunci starea de contemplație total lipsită de voință ar trebui să fie aceea în care nu putem cunoaște plăcerea deloc. În mod clar cîștigul situării pe o asemenea poziție ar consta în pierderea posibilității de a suferi, și Schopenhauer insistă asupra acestui punct. Dar cum poate o stare lipsită de voință să lase loc pentru plăcerea reală? Uneori Schopenhauer scrie ca și cum acest lucru nu ar fi posibil, ca și cum contemplația estetică ar fi o stare de cunoaștere pură, o înregistrare la rece a realității obiective — „am pășit în altă lume, ca să spunem așa, unde ceea ce pune în mișcare voința noastră, agitînd-o astfel violent, nu mai

există... Fericirea și nefericirea au dispărut“ (W1, 197). Dar el este pregătit să descrie totodată experiența estetică prin referire la „pace“ și „sfințenie“ și ca pe o plăcere sau bucurie de un fel anume. El spune chiar că „atunci cînd toate posibilitățile de suferință au dispărut... starea de obiectivitate pură a percepției ajunge să fie cea care ne face să ne simțim fericiți“ (W2, 368). Aceste afirmații diferite pot fi reconciliate spunînd că fericirea obișnuită (și nefericirea) depinde de acțiunea voinței, în timp ce fericirea estetică depinde de încetarea acțiunii voinței.

Toate acestea ar fi suficiente pentru a conferi experienței estetice valoarea pe care dorește să i-o atribuie Schopenhauer. Totuși această versiune a teoriei „atitudinii estetice“ este neobișnuită pentru relaționarea stării de contemplație lipsită de voință cu realizarea cunoașterii celei mai obiective. Pentru Schopenhauer, experiența trăită în absența dorințelor și scopurilor subiective va fi aceea care va distorsiona lumea cît mai puțin posibil, de aceea el poate susține că experiența estetică este valoroasă nu numai pentru efectul calmant al refugiului de propria voință, ci și pentru că ea are capacitatea unică de a înfățișa lucrurile așa cum sînt ele în eternitate. Cu alte cuvinte, experiența estetică are o mare valoare cognitivă și nu numai o valoare de îmbogățire sau terapeutică prin pătrunderea într-o anumită stare psihologică.

Obiectivitate și geniu

În mod normal subiectul cunoaște prin experiență obiecte materiale care ocupă un anumit spațiu și timp, legăturile cauzale ale unuia cu celălalt și acțiunile corporale ale voinței decurgînd din motive. Dar Schopenhauer crede că în momente excepționale noi putem

căpăta acces la o realitate atemporală ce nu este cuprinsă în indivizi. Dincolo de tărîmul lucrurilor individuale și al evenimentelor se găsește Ideea, căreia nu-i aparțin „nici pluralitatea, nici schimbarea“: „În timp ce indivizii prin care se exprimă ea sînt nenumărați, apar în existență și dispar fără încetare, ea rămîne neschimbată, una și aceeași, iar principiul rațiunii suficiente nu are pentru ea nici o semnificație“ (W1, 169).

Schopenhauer începe Cartea a treia printr-o dizertație asupra Ideilor platoniciene și a relației acestora cu lucrul în sine. El va susține că artiștii și toți cei angajați în experiența estetică discern, oricît de trecător, realitatea atemporală a Ideilor. De aceea el ne datorează încercarea de a îndrepta mai întîi substratul metafizic: ce sînt aceste Idei? Schopenhauer le numește „cea mai adecvată obiectivitate“ a lucrului în sine. Noțiunea pare destul de neclară, însă este în fapt simplă. Lucrul în sine nu poate fi cunoscut; dar un obiect cognoscibil care a prezentat subiectului realitatea cu un grad de distorsiune subiectivă cît mai mic posibil ar fi „obiectivitatea adecvată“ a lucrului în sine. Schopenhauer explică:

> Ideea platoniciană este în mod necesar obiect, ceva cunoscut, o reprezentare și numai în această privință ea este diferită de lucrul în sine. Ea a lăsat la o parte doar formele subordonate ale fenomenului, pe care le includem, pe toate, în principiul rațiunii suficiente; sau mai curînd acesta nu le-a pătruns încă. Ideea a reținut însă prima și cea mai universală formă, și anume cea de reprezentare în general, de obiect pentru un subiect... De aceea ea singură este *cea mai adecvată obiectivitate* posibilă a voinței sau a lucrului în sine; este chiar lucrul în sine, numai că sub forma reprezentării. Aici se găsește temeiul marii concordanțe între Platon și Kant, deși, pentru a păstra o acuratețe strictă, lucrul despre care vorbesc amîndoi nu este același. (W1, 175)

Unele tensiuni sînt evidente în modul în care Ideea pare a fi nevoită să servească atît ca lucru în sine, cît și ca reprezentare, cînd inițial aceste două categorii trebuiau să se excludă reciproc. De asemenea, deși recunoaște că egalarea lui Kant și Platon ar fi greșită „din punctul de vedere al acurateții stricte", Schopenhauer este totuși gata să facă afirmația extrem de dubioasă că „sensul interior al ambelor doctrine este în întregime același" (W1, 172). Unii comentatori au privit Ideile ca fiind un gînd ulterior incomod și grăbit. Aprecierea nu este însă prea corectă, deoarece Ideile au fost una din primele părți ce au ocupat un loc coerent în sistem și au apărut în explicarea obiectivității voinței în natură, în cadrul Cărții a doua. Ceea ce trebuie să păstrăm este noțiunea că natura conține nu numai o multitudine de lucruri individuale și de evenimente, ci și tipuri neschimbătoare unice, cărora acestea le aparțin. Nu există numai cai, ci și specia *cal*, nu numai lacuri și fîntîni, ci și structura moleculară repetabilă H_2O, nu numai multe corpuri care cad la pămînt în momente și locuri diferite, ci și o forță gravitațională omniprezentă. Schopenhauer se gîndește la tipuri precum Ideile atemporale, iar modul în care le înțelegem reprezintă cea mai obiectivă cunoaștere a lumii la care putem ajunge. Schopenhauer îl urmează pe Platon afirmînd că Ideile există în realitate, independent de subiect. Ele nu sînt concepte. Conceptele sînt structuri pe care le formăm pentru a înțelege realitatea în termeni generali; dar Ideile sînt părți ale naturii care așteaptă să fie descoperite. La Schopenhauer ele nu sînt nici măcar descoperite prin gîndire conceptuală, ci prin percepție și imaginație.

Cum ar arăta conștiința Ideilor în sine? Schopenhauer are un răspuns dramatic. De îndată ce abandonăm conducerea principiului rațiunii suficiente,

> nu ne mai întrebăm în legătură cu lucrurile unde, cînd, de ce și încotro, ci simplu și numai *ce*... Lăsăm întreaga conștiință să se umple de calmul contemplației obiectului natural prezent, fie că el este un peisaj, un copac, o piatră, o stîncă, o clădire sau orice altceva... și continuăm să existăm numai ca subiect pur, oglindă limpede a obiectului, așa încît pare că obiectul ar exista singur fără ca cineva să-l perceapă și astfel nu mai sîntem în stare să-l separăm pe cel ce percepe, de percepție... Ceea ce este cunoscut în acest fel nu mai este lucrul individual ca atare, ci *Ideea*... în același timp, persoana implicată în percepție nu mai este un individ, căci individul s-a pierdut în această percepție; el este *subiectul pur al cunoașterii*, lipsit de voință, de durere, atemporal. (W1, 178–179)

„Dintr-un condei, continuă Schopenhauer, lucrul anumit devine Ideea speciei lui“, iar individul care percepe „devine *subiectul pur al procesului cunoașterii*“ (W1, 179). Ceea ce vrea probabil Schopenhauer să spună este că eu văd particularul ca întrupînd o Idee universală și pentru moment îmi pierd conștiința mea de individ. El susține că nu putem cunoaște Ideile dacă ne păstrăm conștiința de sine ca individ separat de obiectul contemplat („concepem lumea în mod pur obiectiv numai cînd nu mai știm că îi aparținem“ (W2, 368) — și invers, că nu putem să nu cunoaștem Ideea de îndată ce contemplarea ei ne transformă în această „oglindă pură“ a realității.

Deși Schopenhauer crede evident că frumusețea naturală dă adesea naștere experienței estetice (vezi exemplele cu copacul, piatra și stînca), el acordă cea mai mare atenție artei. Pentru timpurile lui este destul de ortodox, considerînd că spre a produce artă este nevoie de ceva numit geniu, care trebuie deosebit de simplul talent. Totodată el explică ce este geniul. Geniul constă, scrie el, în facultatea de a cunoaște, care a căpătat o dez-

voltare substanțial mai puternică decît este necesar pentru a *sluji voinței*" (W2, 377). Persoana de geniu posedă două treimi intelect și o treime voință, în timp ce „persoana normală" este invers. Nu înseamnă că geniul este lipsit de voință — asemenea oameni trăiesc de obicei emoții puternice, de exemplu — ci mai degrabă că intelectul lor este capabil să se detașeze de voință într-o măsură mult mai mare și are puterea de a funcționa autonom:

> *darul geniului* nu este altceva decît o completă *obiectivitate*... capacitatea de a rămîne într-o stare de percepție pură, de a se pierde în percepție, de a scoate din serviciul voinței cunoașterea care a existat inițial numai pentru acest serviciu. Cu alte cuvinte, geniul este capacitatea de a neglija cu totul interesul nostru, actele de voință și scopurile noastre și în consecință de a renunța complet la personalitatea noastră pentru un timp, în scopul de a rămîne *subiectul cunoscător pur*, ochiul limpede asupra lumii; și aceasta nu numai în unele momente, ci cu continuitatea și cu gîndirea conștientă, necesare pentru a ne permite să repetăm prin artă deliberată ceea ce a fost perceput. (W1, 185–186).

Geniul reprezintă ceva impersonal la care Schopenhauer face aluzie prin metafora „ochiul limpede al lumii". Geniul nu este numai un individ, ci „în același timp un intelect pur care, ca atare, aparține întregii omeniri" (W2, 390). Abandonînd voința manifestată în acest individ și lăsînd intelectul să se elibereze de el, geniul are capacitatea neobișnuită „de a vedea universalul în particular" (W2, 379). Este important faptul că aceasta este o capacitate de *percepție* sporită. Un pictor sau un sculptor mare *vede* cu mai mare intensitate și mai detaliat; el are o capacitate crescută de a reține și a reproduce

ceea ce este văzut. Dar a percepe doar prezentul din imediata apropiere nu este suficient: „este nevoie de *imaginație* pentru a completa, a aranja, a amplifica, a fixa, a reține și a repeta după bunul plac toate imaginile semnificative ale vieții“ (W2, 379). Astfel geniul, în oricare dintre formele de artă, poate ajunge mai departe decît experiența reală: o mare operă de artă poate reflecta realitatea cu atît mai bine cînd imaginea pe care o transmite este una superioară, cu o mai mare claritate și o definiție superioară, decît poate conține însăși experiența obișnuită.

Adevăratul teritoriu al geniului este percepția imaginativă și nu gîndirea conceptuală. Arta care este structurată în jurul unei afirmații sau realizată pe baza unui plan în întregime rațional este, prin comparație, moartă și neinteresantă. Pentru Schopenhauer un exemplu este cazul transformării picturii într-o formă simbolică de alegorie ce poate fi înțeleasă numai prin descifrarea imaginilor în conformitate cu un cod, cu ceva străin artei ca atare (W1, 239). Un altul este cazul cînd „imitatorii“ sau „manieriștii“ își propun să producă respectînd o formulă a cărei reușită au remarcat-o în altă lucrare. Rezultatul este ofensator: deliberarea anterioară se observă întotdeauna, iar elementele constituitive pe care le-au amestecat pot fi întotdeauna „identificate și separate de amestec“. Conceptul, „util cum este pentru viață, profitabil, necesar și productiv cum este în știință, este de-a pururi steril, searbăd și neroditor în artă“ (W1, 235).

Geniile sînt rare pentru că într-un anume sens ele sînt nenaturale. La majoritatea oamenilor activitățile intelectului se subordonează atingerii unor scopuri individuale, după cum ar prezice teoria lui Schopenhauer. Intelectul este un instrument al voinței și nu este „destinat“ unei activități imaginative lipsite de scop, care percepe și

relaționează Idei eterne. În plus, oamenii posedați de geniu sînt de obicei considerați niște ciudățenii. Datorită imaginației lui sporite și tendinței de a se sustrage conexiunilor imediate ale lucrurilor, geniul se aseamănă întru cîtva cu nebunia. Geniile nu se adaptează cerințelor propriului lor timp și spațiu, spre deosebire de oamenii care nu au decît talent și care sînt admirați pentru capacitatea de a produce ceea ce se dorește, cînd se dorește (W2, 390). De asemenea, geniul este înclinat către absența simțului practic, datorită gradului în care intelectul lui lucrează independent de voința care urmărește un scop. (Spun „lui" pentru că Schopenhauer nu recunoaște geniul feminin, chiar dacă intelectul se presupune a fi o moștenire pe linie feminină. Diferența provine probabil din faptul că percepția femeilor rămîne întotdeauna superficială și nu se ridică niciodată spre „universal".)

Artele și valoarea lor

Schopenhauer impune respect între istoricii esteticii pentru cunoașterea profundă și diversificată a artelor. Deși are o singură teorie a aprecierii estetice, care este o contemplație a Ideilor în afara voinței, el apreciază numeroase forme de artă, de la arhitectură, la pictura de diferite genuri, la poezie și teatru și în final la muzică, pe care o plasează separat de rest. Estetica lui nu este un monolit metafizic inflexibil: esența ei este construită cu eleganță și sensibilitate.

Înainte de a discuta despre diferitele arte, Schopenhauer stabilește o premisă a teoriei sale. El afirmă că ori de cîte ori trăim o experiență estetică se produc atît o încercare subiectivă a acțiunii voinței, cît și o pătrundere

obiectivă pe tărîmul Ideilor. De această dată însă el recunoaște că valoarea unui anumit obiect al experienței estetice poate consta într-unul sau altul din acești factori, pînă la excluderea celuilalt:

> în contemplarea estetică (în viața reală sau prin intermediul artei) a frumuseții naturale în lumea anorganică și vegetală și a lucrărilor de arhitectură, bucuria cunoașterii pure, lipsite de voință, va predomina, pentru că Ideile aflate aici sînt numai trepte inferioare ale obiectivității voinței și de aceea nu sînt fenomene cu semnificație profundă și conținut sugestiv. Pe de altă parte, dacă animalele și ființele sînt obiecte ale contemplației sau prezentării estetice, bucuria va consta mai degrabă în cunoașterea obiectivă a acestor Idei. (W1, 212)

Cu alte cuvinte, importanța cognitivă a experienței estetice poate fi adesea foarte scăzută. S-ar putea deduce de aici că unicul element unificator în estetica lui Schopenhauer este într-adevăr noțiunea de contemplație plăcută în afara voinței sau chiar că estetica lui nu are un caracter unitar. Cu toate acestea, el și-a cîștigat meritul de a fi înțeles că artele sînt considerate atît o eliberare de presiunile vieții, cît și o formă intensă a cunoașterii.

Ideile alcătuiesc o ierarhie de grade superioare și inferioare de obiectivare a voinței. Cele inferioare sînt atotpătrunzătoarele forțe naturale, iar cea mai înaltă este Ideea de umanitate. Arhitectura este forma de artă care se ocupă de cele mai ordinare Idei, referitoare la comportamentul materiei solide: greutate, coeziune, rigiditate și duritate (W1, 214). De asemenea, construcțiile trebuie să aibă o folosință practică, astfel încît potențialul lor de a fi artă pură este, sau ar trebui să fie, restrîns. Dar nucleul real al arhitecturii ca artă este conflictul dintre greutate și rigiditate. Toate părțile unei

construcții frumoase ar trebui să fie relevante pentru evidențierea acestui conflict în ochii observatorului și ar trebui să apară ca fiind mai degrabă necesare decît arbitrare: elementele cu rol pur decorativ aparțin sculpturii și nu arhitecturii ca atare. De asemenea, este important din ce materiale este realizată o construcție. Un edificiu care s-a dovedit a fi făcut din lemn sau piatră poroasă ar fi un fel de fals, deoarece materialele mai puțin trainice decît piatra nu sînt potrivite pentru a pune în evidență Ideile de greutate și rigiditate. În percepția noastră trebuie să putem distinge strădania blocurilor de a atinge pămîntul și strădania contrară a elementelor rigide, care le împiedică să cadă. Orice altceva este irelevant — simpla frumusețe a formelor nu este o trăsătură arhitecturală specifică. Singurul element pe care Schopenhauer îl mai recunoaște arhitecturii este lumina. Iluminarea unei clădiri servește la dezvăluirea mai clară a structurii ei fundamentale, în timp ce structura respectivă, reflectînd lumina, „dezvăluie natura [luminii] și calitățile ei în modul cel mai pur și limpede, spre marea încîntare a privitorului" (W1, 216). Similară arhitecturii este „amenajarea artistică a apei" (W1., 217), mai puțin dezvoltată ca artă pur și simplu, pentru că este mai puțin utilă decît construirea de case. Construirea de fîntîni, căderi de apă și lacuri face pentru Ideile de fluiditate, mobilitate și transparență ceea ce face arhitectura pentru cele de rigiditate și coeziune.

Horticultura și peisagistica asigură ceva similar în lumea plantelor, deși Schopenhauer crede că aici lucrarea aparține mai curînd naturii decît artei. Arta se manifestă pe deplin numai în cazul picturii, prin aspectul vegetației. Bucuria noastră estetică în fața unui peisaj pictat al cărui subiect este în întregime vegetal sau neînsuflețit este aceea în care „predomină latura subiectivă a plăce-

rii estetice“, constînd într-o cunoaștere pură, în afara voinței, mai degrabă decît în sesizarea Ideilor (W1, 218). Pictura și sculptura sînt mai preocupate de înfățișarea obiectivă a Ideilor atunci cînd își aleg ca subiect animale și în final ființe umane. Schopenhauer nu vede o diferență importantă între confruntarea față în față a unei persoane sau a unui animal și privirea unei reprezentări artistice — cu excepția faptului că priceperea geniului permite artei să ne furnizeze exemple de o mai mare frumusețe decît cele din natură: geniul „imprimă în marmura dură frumusețea unei forme pe care natura nu a reușit să o realizeze într-o mie de încercări și el o așază în fața ei, exclamînd: « Iată ce ai dorit să spui! » (W1, 222).

În cazul animalelor reprezentate, ca și al animalelor în sine, individul cel mai caracteristic pentru specie este și cel mai frumos (W1, 220) — leul de exemplu, în care vedem cel mai bine întruchipată Ideea de *leu*. Ceea ce ne place aici este mai puțin calmul contemplației lipsite de voință și mai mult faptul că ajungem să cunoaștem animalul pe care îl vedem în pictură sau în sculptură: „sîntem ocupați cu neliniștea și impetuozitatea voinței înfățișate“ (W1, 219). Și în cazul ființelor umane este adevărat că individul frumos este cel mai caracteristic pentru specie. Dar mai există și considerente legate de caracterul și expresia personală: portretul trebuie să scoată în evidență Ideea universală de umanitate, dar trebuie desigur să redea și caracterul particular al modelului. Nu este aceasta o obiecție față de teoria lui Schopenhauer potrivit căreia arta urmărește să exprime întotdeauna Idei? Ar putea forța unei lucrări de artă să nu constea în redarea a ceea ce este specific sau chiar arbitrar? Schopenhauer încearcă să păstreze unitatea teoriei sale afirmînd că „fiecare persoană prezintă într-o anumită măsură o Idee care îi este caracteristică numai

ei" (W1, 224). Dar, dacă a sesiza o idee nu înseamnă întotdeauna a sesiza ceva atemporal, universal și potențial comun mai multor indivizi, cu siguranță că devine mai puțin limpede ce înțeles îi putem atribui noțiunii.

Multe picturi prezintă scene din istorie, o anumită legendă sau relatare biblică. Schopenhauer susține din nou că ceea ce le conferă semnificație artistică este măsura în care ele exprimă o trăsătură universală a omenirii. Circumstanțele istorice ale momentului sînt irelevante: „din punctul de vedere al semnificației interioare nu este important dacă miniștrii își dispută țările ori națiunile de pe hartă sau dacă țăranii de la cîrciumă se iau la trîntă de la jocul de cărți ori zaruri" (W1, 231). Lui Schopenhauer îi place grozav să pună în contrast arta cu istoria. El adoptă o poziție arogantă și adesea se folosește de acest prilej pentru a-și exprima dezacordul față de concepția hegeliană despre istorie. La el, esența ființelor umane este întotdeauna aceeași, nesupusă variațiilor locale sau schimbărilor în timp. Astfel, el face următoarea afirmație surprinzătoare: „În cele din urmă, capitolele din istoria națiunilor sînt diferite numai prin denumire și date, conținutul esențial este peste tot același" (W2, 442). Istoria, susține el, coordonează numai faptele referitoare la schimbările de suprafață ale umanității și nu poate trece dincolo de acest nivel. O asemenea formă contrastantă de discurs este poezia: „oricît ar părea de paradoxal, adevărul real, autentic, interior trebuie atribuit mai degrabă poeziei decît istoriei" (W1, 254). Adevărul interior, autentic este probabil adevărul despre ceea ce nu se schimbă, adică Ideea de umanitate.

Poezia se definește atunci ca acea formă de artă capabilă să exprime Ideea a absolut tot ce există în lume, dar care deține supremația în descrierea diverselor caractere

și acțiuni ale omului. Schopenhauer face din nou o deosebire atentă între concepte, ca reprezentări abstracte construite de subiect, și Idei, la care se poate ajunge prin experiență directă și care fac parte din structura naturii înseși. Sarcina poetului este să folosească mijloacele conceptuale pe care poezia le are în comun cu alte practici lingvistice, în scopul bine definit de a dezvălui pentru mintea cititorului o Idee. Iată ce singularizează poezia ca utilizare artistică a limbajului și ca teritoriu al geniului — căci scriitorul nu poate face Ideea inteligibilă pentru cititor, dacă nu are suficientă obiectivitate spre a o percepe. Poezia poate fi numită „arta de a pune în aplicare puterea imaginației prin intermediul cuvintelor" (W2, 424). Ea se deosebește de artele vizuale nu numai prin faptul că utilizează cuvinte, ci și prin gradul de muncă solicitată din partea imaginației receptorului. Schopenhauer spune multe lucruri interesante despre diferitele genuri și stiluri poetice: liric, epic și tragic, romantic și clasic (pe care îl preferă). Uneori, poetul găsește materialul, ideea de umanitate, în el însuși și atunci rezultă o poezie lirică. La cealaltă extremitate a spectrului se situează arta dramatică, în care scriitorul prezintă umanitatea dintr-un punct de vedere obiectiv.

Schopenhauer acordă o atenție specială tragediei, ca „punct culminant al artei poetice" (W1, 252). Deși nu este singurul care o consideră o formă supremă de artă, tragedia are pentru el o importanță specială, căci este singura capabilă să descrie viața omului în ceea ce el consideră a fi culorile adevărate, conținînd într-o măsură corectă dorințele neîmplinite, conflictul și suferința neatenuată: „Antagonismul voinței cu ea însăși este arătat aici în toată dimensiunea lui, la cel mai înalt grad al obiectivității sale" (W1, 253). Dar a vedea Ideea de maturitate dezvăluită în toată grozăvia adevărului ei nu

înseamnă sfîrșitul subiectului. Schopenhauer ne cere să înțelegem și (ceea ce el va susține a fi) realizarea umană ultimă și întoarcerea împotriva voinței de viață: „în tragedie vedem omul cel mai nobil care, după un conflict îndelungat și suferință, renunță în cele din urmă la toate plăcerile vieții și la scopurile pe care pînă atunci le-a urmărit cu ardoare, sau renunță bucuros la viață“ (W1, 253).

Asistînd la descrierea suferinței și resemnării în tragedie, învățăm suferind noi înșine într-o oarecare măsură. Cel mai bun tip de tragedie, în opinia lui Schopenhauer (care recunoaște că elimină multe exemple faimoase ale genului), este acela în care catastrofa intervine în cursul unei vieți mai mult sau mai puțin obișnuite și din vreo vină a protagonistului. Acest tip de tragedie „ne arată acele puteri ce distrug fericirea și viața și o fac în așa fel încît cărarea spre ele este deschisă în orice moment chiar și pentru noi... Atunci, cutremurîndu-ne, ne simțim deja în centrul infernului“ (W1, 255). Există loc pentru plăcerea estetică pură cînd sîntem înconjurați de o asemenea teroare — de asemenea perturbări ale voinței? Răspunsul lui Schopenhauer invocă teoria kantiană despre sublim, în care contemplarea a ceva potențial distructiv, văzută de pe poziția avantajoasă a siguranței prezentului, aduce un sentiment plăcut al elevației. Dar Schopenhauer răsucește această idee în felul său. Noi ne ridicăm, spune el, deasupra fiorilor provocați de durerea și nefericirea descrise de tragedie, spre un sentiment al abandonării oricărei acțiuni a voinței, ce ne face semn de pe cel mai înalt nivel la care poate ajunge viața omului. „Ceea ce conferă la tot ce este tragic... tendința caracteristică spre sublim este vestirea că lumea și viața nu ne pot oferi o satisfacție adevărată și că, de aceea, nu merită să ne legăm de ele“ (W2, 433–434).

Muzica

Teoria filozofică a lui Schopenhauer despre muzică este diferită de explicația dată de el celorlalte arte și s-a bucurat într-o oarecare măsură de o existență proprie în cercurile muzicale și în estetică. Ea rămîne una dintre cele mai neobișnuite teorii privind puterea muzicii de a exprima emoția, chiar dacă, la fel ca alte încercări de a explica acest fenomen, nu este întru totul convingătoare. Ideea lui Schopenhauer este că muzica reprezintă o „copie a înseși voinței“ (W1, 257). În timp ce toate celelalte forme de artă ne prezintă Idei care sînt manifestări ale voinței cognoscibile prin experiență, muzica depășește aceste idei și este „o obiectivare și o copie a întregii *voințe*, la fel de *directă* ca și lumea însăși“. Voința se exprimă pe sine o dată ca lume a fenomenelor distincte și a tipurilor universale cărora li se circumscriu ele și a doua oară ca muzică. Teoria lui Schopenhauer are două părți. Una încearcă să exprime semnificația muzicii prin stările sufletești și aspirațiile bine cunoscute nouă. Cealaltă realizează o amplă analogie între gama fenomenelor din natură și diferitele elemente din care este compusă muzica.

Iată ce spune Schopenhauer despre muzică și aspirațiile conștiente:

> Natura omului constă în faptul că voința lui aspiră, este satisfăcută, aspiră din nou și tot așa mai departe; de fapt, fericirea și bunăstarea lui constau numai în tranziția de la dorință la satisfacție și de la aceasta la o nouă dorință... Astfel, în mod corespunzător, natura unei melodii este o digresiune constantă și o deviație de la nota dominantă într-o mie de feluri... Melodia exprimă numeroasele forme diferite ale eforturilor voinței, dar și satisfacția ei prin descoperirea în cele din urmă a intervalului armonios și încă o dată a notei dominante. (W1, 260)

Schopenhauer argumentează că progresia notelor muzicale în timp este imediat înțeleasă de mintea omenească drept o analogie a progresului aspirațiilor noastre interioare. Iată cîteva dintre numeroasele exemple pe care le dă:

> așa cum tranziția rapidă de la dorință la satisfacție și de la aceasta la o nouă dorință înseamnă fericire și bunăstare, la fel melodiile ritmate, fără multe deviații, sînt vesele. Melodiile lente, în care răsună disonanțe dureroase și care revin la nota dominantă numai după multe bare, sînt triste, analoage satisfacției întîrziate și greu obținute... *Adagio* vorbește despre suferința unei mărețe și nobile aspirații, care disprețuiește fericirea măruntă. (W1, 260–261)
>
> Efectul de *suspendare* merită și el a fi analizat aici. El este o disonanță care amînă consonanța finală, desigur așteptată; în acest fel așteptarea ei devine mai intensă, iar apariția ei produce o satisfacție mai mare. Există aici în mod clar o analogie cu satisfacția voinței, care este și ea sporită prin amînare. (W2, 455–456)

Mulți au găsit aceste idei reflectate în special în compoziția lui Wagner, *Tristan și Isolda*.

O prejudecată frecventă este aceea că muzica exprimă emoția compozitorului sau a interpretului. În mod cert nu aceasta este concepția lui Schopenhauer. Pentru el muzica are proprietatea de a exprima ceea ce s-ar putea numi emoții impersonale:

> muzica nu exprimă cutare sau cutare plăcere specială, cutare sau cutare nemulțumire, durere, mîhnire, oroare, bucurie, veselie sau liniște sufletească, ci bucuria, durerea, amărăciunea, groaza, veselia, liniștea sufletească *în sine*, abstracte într-o oarecare măsură, natura lor esențială, lipsită de accesorii și de asemenea lipsită de motive. (W1, 261)

Dacă o persoană trece în viață printr-o anumită bucurie sau durere, de obicei un „motiv" sau o reprezentare a situației dă naștere emoției. În general, emoțiile sînt legate de ceva. Dar Schopenhauer afirmă că în muzică percepem în mod direct și neconceptual forma esențială, ca să spunem așa, a sentimentului bucuriei sau durerii, lipsită de conținut — fără a avea o reprezentare a motivului acelei emoții. Astfel, ascultătorii recunosc revărsarea pură și fluxul voinței, al aspirației și satisfacției, din care este formată propria lor viață, fără a angaja propriile lor dorințe, fără să simtă ei înșiși acele emoții și deci fără riscul durerii. Explicația intrigă, deși ne putem întreba dacă ea redă într-adevăr esența naturii emoțiilor sau doar explică modul în care ar trebui să le înțeleagă ascultătorul.

A doua concepție centrală a lui Schopenhauer legată de muzică este aceea că muzica se aseamănă cu lumea prin exprimările de voință pe care le realizează. Basul corespunde nivelului inferior de obiectivare a voinței, „natura anorganică, masa planetei" (W1, 258). Melodia de sus este analoagă „celui mai înalt nivel al obiectivării voinței, viața intelectuală și strădania omenească" (W1, 259). Toate părțile intermediare sînt diferitele manifestări ale voinței în cuprinsul întregii lumi anorganice, din regnul vegetal și animal. Rezultă că muzica nu este numai o expresie a aspirațiilor umane conștiente, ci o copie a voinței în marea ei diversitate și de aici o reluare a întregii lumi fenomenale. Această idee, deși exaltată, este foarte frumoasă. Indiferent dacă putem îmbrățișa sau nu în totalitate concepția lui Schopenhauer despre muzică, putem în schimb înțelege de ce muzicienii s-au simțit atît de frecvent atrași de el. Nici un alt filozof nu a dat atîta greutate rolului muzicii și puțini s-au apropiat atît de mult de reușita imposibilă a evocării plăcerilor ei într-un mediu pur verbal.

7

Etica: a vedea lumea corect

Împotriva eticii lui Kant

În concepția lui Schopenhauer, sfera eticii este paralelă sferei esteticii prin aceea că regulile prescriptive și gîndirea conceptuală în general nu reprezintă esențialul:

> Virtutea se învață tot atît de puțin ca și geniul; într-adevăr, conceptul este la fel de neroditor pentru el ca și pentru artă și în cazul ambelor el poate fi folosit numai ca instrument. De aceea ar fi la fel de prostesc din partea noastră să ne așteptăm ca sistemele noastre morale și etica să creeze oameni virtuoși, nobili și sfinți, precum ar fi ideea că estetica noastră ar produce poeți, pictori și muzicieni. (W1, 271)

Aceasta înseamnă că oamenii ori au ori nu au o înțelegere etică intuitivă; și cunoaștem ideea lui Schopenhauer despre caracterul fundamental al individului, care nu poate fi schimbat. În acest caz regulile morale sînt utile numai pentru a canaliza și a supune comportamentul uman; putem instrui o persoană egoistă astfel încît comportamentul ei să aibă consecințe mai puțin dezastruoase, dar nu o putem transforma într-o persoană bună. Deoarece adoptă acest punct de vedere, etica filozofică a lui Schopenhauer nu va fi prescriptivă. Și ea nici nu va încerca să stabilească dacă legile morale au un caracter universal obligatoriu, să analizeze care ar fi motivele

pentru care ele ar fi aplicate sau chiar să dezvolte vreo teorie a „legii morale".

Teoria etică a lui Schopenhauer nu se plasează în întregime în umbra lui Kant, la fel cum nu o face nici teoria lui privind cunoașterea sau estetica — și totuși această umbră este în permanență prezentă. Etica lui Kant este o etică a datoriei și ea încearcă să formuleze un imperativ căruia trebuie să i se conformeze acțiunile ființei ideal raționale. La Schopenhauer, dimpotrivă, avem a face cu o etică a compasiunii. Ea încearcă să explice diferența dintre bine și rău în termenii diferențelor dintre atitudinile pe care indivizii le pot avea unul față de celălalt și față de lume în ansamblul ei. Pentru Schopenhauer moralitatea nu este o problemă de datorie sau de „ar trebui"; ea nu poate fi regăsită nici în rațional. Moralitatea constă în „a vedea lumea în mod corect", pentru a folosi expresia de mai tîrziu a lui Wittgenstein. Dar ca să ajungă la această poziție Schopenhauer trebuie mai întîi să polemizeze cu Kant asupra detaliilor.

Eseul *Despre bazele moralității* conține o discuție succintă și autoritară privind etica lui Kant, în care Schopenhauer formulează multe obiecții; principală este aceea că ideea lui Kant despre imperativ, „tu ar trebui", este o acțiune teologică deghizată. Limbajul folosit aici de Kant are nuanțe biblice, iar pentru ateul Schopenhauer ideea însăși a unei porunci absolute fie profită clandestin de ipoteza unei ființe absolute care ar formula-o, fie este neîntemeiată. Mai tîrziu, încercarea lui Kant de a arăta că etica are nevoie de ideea de Dumnezeu îi evocă lui Schopenhauer imaginea unui magician care, spre marea noastră surprindere, scoate din pălărie ceva ce pusese acolo cu mult timp înainte (B, 57). Pe de altă parte, dacă nu există Dumnezeu, nici nu trebuie să acceptăm ideea unui imperativ universal, absolut.

În orice caz cui i s-ar adresa imperativul kantian? Nu ființelor umane ca atare, ci „tuturor ființelor raționale". Schopenhauer este din nou sarcastic:

> știm că *rațiunea* este atributul exclusiv al rasei umane și în nici un caz nu avem dreptul să credem că el ar exista în afara acestei rase și să înființăm un *genus* denumit „ființă rațională", diferit de unica lui specie, „omul". Încă și mai puțin justificat ar fi din partea noastră să stabilim legi pentru asemenea *ființe raționale în abstract*... Nu putem să nu-l suspectăm aici pe Kant că s-ar fi gîndit la îngerași sau în orice caz că a contat pe prezența lor pentru a-l convinge pe cititor. (B, 63–64)

Imperativul moral al lui Kant trebuie adresat unor ființe raționale în abstract, deoarece etica lui este concepută ca non-empirică și trebuie să se bazeze în întregime pe principiile cognoscibile a priori — cu alte cuvinte, cele care pot fi cunoscute înaintea experienței. Aceasta este însă tocmai ceea ce trebuie pus sub semnul întrebării, în opinia lui Schopenhauer. Moralitatea practică — luarea deciziilor și judecata — se ocupă de comportamentul real al ființelor umane individuale care populează lumea empirică. Același ar trebui să fie subiectul discuției teoretice pe care Schopenhauer o numește „morală". El acuză că imperativul moral al lui Kant este, dimpotrivă, pur formal și deci lipsit de „substanță reală" (B, 76).

Ce se poate spune despre apelul lui Kant la rațiune? Schopenhauer arată că comportamentul rațional nu este întotdeauna identic cu comportamentul bun din punct de vedere moral: „Raționalul și viciul se potrivesc unul cu altul, de fapt numai prin asocierea lor sînt posibile marile crime, cu consecințe ample" (B, 83). Cu alte cuvinte, dacă individul este rău, rațiunea nu-l va face *mai puțin* rău; ea poate doar să-l facă un exponent mai eficient și

mai ucigător decît o persoană rea care nu poate judeca corect. Rațiunea are un rol ajutător în privința mijloacelor de care dispune individul pentru realizarea unui scop. De aceea imperativul va da ființei raționale motivația de a acționa, numai dacă ea are deja în vedere un scop. Deoarece ființele *umane* sînt indivizi materiali care au aspirații și care manifestă voință de viață, scopurile lor tind să fie egoiste. Egoismul este „platnicul" căruia îi revine sarcina să achite orice imperativ formal (B, 89): ceea ce îmi va da o motivație rațională pentru a acționa în orice caz particular vor fi considerațiile privind posibilitatea de a-mi realiza scopurile *mele*.

Merită să mai menționăm o ultimă critică. Schopenhauer este ofensat de ideea lui Kant despre „demnitatea omului" — presupusa noastră „valoare incomparabilă necondiționată" — și de ideea că ființele umane trebuie tratate ca „scopuri în sine". Unul din temeiurile lui este acela că ceva poate fi o „valoare" sau un „scop" numai dacă reprezintă realizarea a ceva specific, ce este voit. „Valoarea necondiționată" și „scopul în sine" ar fi în acest caz contradicții ascunse. Și mai important, Schopenhauer apreciază că această superioritate a speciei umane față de celelalte animale este „revoltătoare și abominabilă". Ar rezulta că alte specii sînt lipsite de demnitate și nu reprezintă scopuri în sine numai pentru că nu au rațiune; dar consecința este că, în morala filozofică, animalele

> sînt simple „lucruri", simple *mijloace* de realizare a unor scopuri oarecare. De aceea ele pot fi folosite pentru vivisecții, vînătoare, curse, lupte de tauri și curse de cai, și pot fi biciuite pînă își dau sufletul cînd trag cărute pline cu piatră. Rușine pentru o asemenea moralitate... care nu reușește să recunoască esența eternă existentă în fiecare lucru viu, care strălucește cu o semnificație de nepătruns în toate privirile ce văd lumina soarelui! (B, 96)

Schopenhauer vorbește aici ca și cînd ar fi contemporanul nostru. În același timp, lipsa lui de încredere în orice valoare specială atașată umanității sau raționamentului este un element important pentru pesimismul lui. După cum vom vedea, a fi un individ al speciei umane nu este în sine nici un lucru demn, nici unul bun.

Libertate și determinism

Schopenhauer crede că acțiunile sînt cauzate de o combinație a caracterului neschimbător al individului cu motivul ce apare în conștiința lui. Pe această bază el formulează afirmația că toate acțiunile sînt determinate și că, într-un sens important, nu există libertate a voinței. Discuția despre acest subiect, în special în forma concentrată din *Despre libertatea voinței*, este însă de o subtilitate considerabilă. În afara argumentației în favoarea determinismului, Schopenhauer face o deosebire importantă între diferitele sensuri ale „libertății" și încheie cu reflecția că adevărul determinismului nu ne convinge să avem o mai puternică înclinație către asumarea răspunderii pentru acțiunile noastre — fapt ce, spune el pe bună dreptate, trebuie explicat.

Schopenhauer pune în evidență distincția, deseori trecută cu vederea, între libertatea de a voi și libertatea de a acționa. Libertatea de a acționa este abilitatea de a face ceva dacă individul dorește să facă acel ceva. Această libertate poate fi suspendată prin obstacole externe puse în calea acțiunii, prin motive de constrîngere, legi sau amenințări cu diverse consecințe în cazul cînd individul acționează, sau cu diminuarea facultăților cognitive ale subiectului. Detenția, poziționarea în fața unei țevi de pușcă sau comoțiile cerebrale sînt, de exemplu,

forme de manifestare a obstacolelor ce pot apărea în îndeplinirea voinței individului. De aceea Schopenhauer numește libertate fizică, libertate morală și libertate intelectuală cele trei specii de libertate de acțiune. Întrebarea mai profundă însă este dacă eu am libertatea de *a voi* o anume desfășurare a acțiunii. Schopenhauer ajunge la admirabilul răspuns pe care îl dă la această întrebare examinînd singurele două surse de dovezi disponibile: în cazul nostru, conștiința de sine și conștiința lucrurilor din afara noastră.

Conștiința de sine nu are nici o putere de a ne spune dacă am fi putut voi vreodată altceva decît am voit. Prin conștiința de sine noi realizăm că facem ceea ce vrem să facem, fiind conștienți de acțiunea noastră în sine și de motivele care au determinat-o. Dar o dată ce am ales calea de acțiune, să spunem, de exemplu, a merge la Frankfurt, pot eu spune dacă *aș fi putut* alege și să merg la Mannheim? Problema este:

> Conștiința de sine a fiecăruia afirmă foarte clar că individul poate face ce vrea. Dar din moment ce putem concepe că el vrea acțiuni total contrare, urmează că dacă vrea așa, el poate *face* și contrariul. Înțelegerea naivă confundă acest lucru cu raționamentul că, într-un caz dat, el poate *voi* și opusul și numește aceasta libertatea voinței... Dar dacă într-o situație el poate *voi* și un lucru și opusul acelui lucru... acest fapt are nevoie de o cercetare mai profundă decît cea în care decide simpla conștiință de sine. (F, 23)

Întrebarea ce se pune nu este dacă individul poate voi sau poate dori să facă ambele acțiuni contrare, ci dacă acestea sînt un act de voință — ținînd cont că (neluînd în seamă obstacolele) actul de voință înseamnă acțiune, pentru Schopenhauer. Am plecat la Frankfurt și sînt conștient că dacă voința mea ar fi fost să plec la

Mannheim aș fi putut face acest lucru. Întrebarea este: ar fi putut fi aceasta voința mea? Răspunsul sensibil al lui Schopenhauer este că, din cercetarea cunoștințelor mele despre acțiunile și motivele mele, nu pot decide asupra acestei întrebări.

Pe de altă parte, dacă privim relația cauzală dintre lumea exterioară și subiectul actului de voință, sîntem obligați să tratăm cazul așa cum tratăm orice altă relație cauză–efect. Nu mă pot considera pe mine a fi singura parte din lume scutită de principiul rațiunii suficiente; de aceea, dacă starea de lucruri care a constituit cauza plecării mele la Frankfurt s-ar repeta întocmai, ea nu m-ar putea determina decît să plec la Frankfurt. Nu are nici o importanță faptul că o parte a cauzei este un proces de deliberare rațională. Schopenhauer argumentează că eu aș fi putut voi altceva, dacă ar rămîne neschimbate caracterul meu și motivul — reprezentarea pe care mi-o fac despre realitate. În acest sens nu există voință liberă. Noi credem că o avem, dar tot ce avem este libertatea de a face ceea ce voim, cu care o confundăm adesea.

Argumentul este deja convingător, dar modul în care îl exprimă Schopenhauer arată talentul lui special de scriitor filozof. Imaginați-vă un om pe stradă la orele șase ale după-amiezii, spune el, contemplînd următoarele gînduri: „ziua de muncă s-a terminat. Acum pot să fac o plimbare sau pot să mă duc la club; pot și să urc în turn ca să admir apusul" — și așa mai departe — „pot să fug afară pe poartă, în lumea largă, să nu mă mai întorc niciodată. Toate acestea nu depind decît de mine, am în această privință toată libertatea. Și totuși nu voi face acum nimic din toate acestea și, cu toată libertatea voinței mele, mă voi întoarce acasă la soție." Comentariul lui Schopenhauer:

> Este ca și cînd apa și-ar vorbi sie însăși: „Pot face valuri (da! pe mare, în timpul furtunii), pot alerga la vale (da! în albia rîului), mă pot prăbuși în spume și șuvoaie (da! în cascade), mă pot ridica liberă într-un jet în aer (da! în fîntîni), în sfîrșit, pot fierbe și mă pot evapora (da! la o anumită temperatură), dar nu fac nici unul din lucrurile acestea acum și rămîn voluntar o apă liniștită și limpede, în lacul ca o oglindă. (F, 43)

După ce își precizează poziția în privința determinismului, Schopenhauer își rezervă dreptul la o „imagine superioară". „Pentru că există un alt fapt al conștiinței pe care pînă acum l-am lăsat cu totul deoparte", spune el: „Acesta este sentimentul total limpede și cert al *responsabilității* pentru ceea ce facem, al răspunderii pentru acțiunile noastre, care se bazează pe siguranța de nezdruncinat că noi sîntem cei ce comitem faptele" (F, 93–94). Așa cum au spus recent unii filozofi, adevărul determinismului nu îndepărtează acest „sentiment cert" că sîntem răspunzători pentru acțiunile noastre, că într-un sens ele „depind de noi".

Schopenhauer se oprește aici asupra unei distincții în cadrul eticii lui Kant, și anume aceea între caracterul empiric al persoanei și caracterul ei inteligibil, „una dintre cele mai frumoase și mai profunde idei avansate de acea mare minte sau, într-adevăr, de oameni, în orice moment" (F, 96). Acesta este un alt aspect al distincției fundamentale între aparență și lucrul în sine, de care ne-am ocupat tot timpul:

> caracterul empiric, precum omul în întregime, este doar o aparență sub formă de obiect, a experienței și de aceea legat de formele tuturor aparențelor — timp, spațiu și cauzalitate — și supus legilor acestora. Pe de altă parte, condiția și baza acestei aparențe... este caracterul lui inteligibil,

adică voința lui ca lucru în sine. Acestei instanțe a voinței îi aparține de fapt libertatea și desigur chiar libertatea absolută, adică independența de legea cauzalității (ca simplă formă a aparențelor). (F, 97)

Ideea fundamentală este destul de simplă: dacă nu pot să mă eliberez de necesitatea cauzală ca parte a realității empirice, atunci poate face acest lucru un aspect al meu care se situează dincolo de realitatea empirică. Schopenhauer arată că atunci cînd considerăm pe cineva responsabil, învinuim acea persoană pentru caracterul ei sau pentru ce *este* ea, folosind în acest scop acțiunile drept dovezi. El sugerează că eu trebuie să fiu răzpunzător pentru ceea ce sînt — caracterul meu inteligibil de dincolo de aparență, de la care emană toate acțiunile mele. Libertatea nu este eliminată, ci doar scoasă din domeniul empiric.

Schopenhauer se confruntă cu cîteva probleme serioase. Una constă în faptul că, în opinia lui, caracterul meu este înnăscut și neschimbător. Atunci în ce sens pot fi eu răspunzător pentru a fi ceea ce sînt? O altă problemă este aceea că *eul* pare să dispară din lumea în sine. Lucrul în sine nu este scindat în mai mulți indivizi — afirmație fundamentală în întreaga filozofie a lui Schopenhauer. „Voința *mea* ca lucru în sine“, caracterul meu inteligibil, ar trebui să nu fie separat de lume în ansamblul ei; de aceea este greu de înțeles cum aș putea fi eu făcut răspunzător de „ceea ce sînt, în sine“. Schopenhauer are dreptate cînd spune că noi considerăm omul răzpunzător de acțiunile sale, că îl concepem ca fiind adevărata lor sursă, indiferent de locul lor în lanțul cauzal al evenimentelor. Dar, deși soluția lui Schopenhauer poate fi un diagnostic acut al problemei voinței libere, ea nu este ușor credibilă.

Egoism și compasiune

Atunci care este adevărata bază a moralei, în opinia lui Schopenhauer? Răspunsul poate fi dat în trei etape. Prima se referă la unicul principiu căruia, spune el, i se conformează toate acțiunile morale și anume: „Nu face rău nimănui; dimpotrivă, ajută pe toată lumea cît de mult poți“ (pe care el îl formulează în limba latină: *Neminem laede, imo omnes quantum potes, iuva.*) Cea de a doua etapă a răspunsului este o încercare de a explica atitudinea psihologică fundamentală, singura care poate îndemna oamenii la acțiuni morale, și anume compasiunea sau simpatia. În final însă, baza moralei nu poate fi atinsă decît în etapa a treia, aceea în care ni se dă explicația metafizică despre cum este nu numai posibilă, ci și justificată, atitudinea compătimitoare.

Principiul *Neminem laede* poate fi împărțit în două părți: „Nu face rău nimănui“ și „ajută pe toată lumea cît de mult poți“. Acțiunile ce se conformează primei părți sînt numite de Schopenhauer momente ale justiției voluntare, în timp ce acelea care se conformează părții a doua sînt momente ale filantropiei dezinteresate, sau „bunătatea iubitoare“ față de alte ființe umane (probabil și față de alte animale: consecvent cenzurii anterioare pe care i-a aplicat-o lui Kant, Schopenhauer invocă faptul că noi simțim compasiune și față de animale [B, 175–178]). Nici o acțiune în afara celor de justiție sau filantropie pură nu poate fi considerată ca avînd o adevărată valoare morală (B, 138–139). Schopenhauer consideră o premisă recunoașterea producerii unor asemenea acte, oricît de rare și surprinzătoare ar fi ele sau universal recunoscute ca acte bune. Exemplele variază de la sacrificiul de sine în luptă, pînă la cel ce returnează un obiect pierdut pe care l-ar fi putut păstra fără nici o con-

secință sau la a da pomană unui cerșetor cînd nu este nimic de cîștigat din acest gest. Dreptatea și filantropia izvorăsc amîndouă din compasiune, care se manifestă fie prin grija curată de a promova bunăstarea altuia, fie ca pură tristețe în fața suferinței altuia.

După Schopenhauer, fiecare ființă umană are în caracterul său un element de compasiune (B, 192). Dar există diferențe enorme în ceea ce privește proporția de compasiune cu care sîntem înzestrați. La unii ea debordează, alții nu au virtual nici un pic. Schopenhauer consideră că numai acțiunile generate de compasiune au valoare morală și că judecata primară a ceea ce *este* o persoană se bazează pe acțiunile ei, pe care le folosim ca simple dovezi. Dacă îl urmăm în toate acestea, atunci va trebui să admitem că unele ființe umane sînt mult mai bune decît altele și că unele, deși ocazional ar putea acționa din compasiune, nu sînt bune. Dacă aceasta este o problemă sau nu este mai puțin important în comparație cu dificultatea de a explica cum, în concepția lui, este posibilă compasiunea în primul rînd și cum poate fi ea un stimulent pentru acțiune.

Dacă o parte a structurii persoanei este formată din compasiune, restul ce este? Afirmația completă a lui Schopenhauer este următoarea:

> Cele trei stimulente etice fundamentale ale omului, egoismul, răutatea și compasiunea, sînt prezente în fiecare în proporții diferite, incredibil de inegale. În conformitate cu ele, motivele vor opera asupra omului și vor rezulta acțiuni. (B, 192)

Schopenhauer ne ajută cu o succintă explicație a celor trei stimulente. Compasiunea este stimulentul de a căuta bunăstarea altuia (sau de a-i alina suferințele). Răutatea este stimulentul de a căuta să rănești pe altcineva; ego-

ismul este acela de a căuta propria bunăstare. Ne putem întreba dacă logica acestei triade este adevărată: nu este răutatea un fel de căutare pentru sine, un fel de egoism? În apărarea lui Schopenhauer răspunsul trebuie să fie că cel puțin o parte din răutate nu este egoism. Mult din ceea ce putem stabili a fi cruzime este făptuit din porunca propriului cîștig, într-o formă sau alta: ea este astfel un mijloc de realizare a unui scop egoist. Dar ceea ce înțelege Schopenhauer prin răutate pură este ceva la fel de special ca și filantropia pură: acel tip de acțiune depravată sau „diabolică“ în care agentul lasă la o parte propria bunăstare, urmărită ca scop, numai pentru a face rău altcuiva (B, 136) — ceea ce s-ar putea numi răutate dezinteresată. Astfel, triada egoism, răutate, compasiune este un veritabil joc în trei, chiar dacă multe acțiuni crude și imorale nu se datorează propriu-zis răutății.

Cu toate acestea, cel mai mare dușman al compasiunii este stimulentul egoist, deoarece egoismul formează partea cea mai consistentă a individului: „Principalul și fundamentalul stimulent al omului, la fel ca la orice alt animal, este *egoismul*, cu alte cuvinte dorința lui arzătoare de existență și bunăstare“ (B, 131). Fiecare individ este un organism material în care se exprimă voința de viață: rezultă de aici că străduința de a-și atinge scopurile este fundamentală pentru fiecare individ. Într-adevăr, ea este atît de fundamental importantă pentru teoria lui Schopenhauer, încît trebuie să ne întrebăm cum de mai este posibilă atunci acțiunea sub imboldul compasiunii. Dacă acțiunea este întotdeauna o aspirație corporală a individului spre atingerea unui scop, compasiunea, presupusă a fi singurul stimulent moral autentic, ar trebui să nu îndemne niciodată individul la acțiune. Egoismul este „colosal“ și „natural“:

> fiecare individ, dispărînd complet și redus la nimic într-o lume nesfîrșită, se consideră totuși centrul universului și se gîndește la existența și bunăstarea sa înainte de orice altceva. În fapt, este un lucru natural ca el să fie gata, în acest scop, de a sacrifica orice altceva; el este pregătit să anihileze lumea pentru a se păstra pe sine, picătura dintr-un ocean, o clipă mai mult. Această dispoziție se numește *egoism* și este esențială pentru tot ce există în natură. (W1, 332)

Egoismul „domină lumea" (B, 132) în asemenea măsură încît, fără constrîngerea legilor pe care le întruchipează statul, indivizii s-ar angaja într-un *bellum omnium contra omnes*, un război al tuturor împotriva tuturor (B, 133). Toate acestea indică faptul că acțiunea motivată exclusiv de preocuparea pentru bunăstarea altora ar trebui nu numai să fie rară, ci și imposibilă prin caracterul ei atît de contrar naturii noastre. Schopenhauer este nevoit să recunoască în compasiune unul dintre misterele eticii. Lui nu-i rămîne decît să spună despre compasiune că este o trăsătură antiegoistă primitivă, prezentă pur și simplu în noi. Cum poate însă compasiunea „sălășlui în natura umană" (B, 149) este un mare mister, avînd în vedere că ființa umană este o expresie natural egoistă a voinței de viață.

Metafizica moralei

Totuși etapa finală a eticii lui Schopenhauer încearcă să întemeieze atitudinea de compasiune pe un fundament metafizic. Compasiunea se dovedește a reflecta o imagine despre sine și despre natura realității, diferită de cea implicată de egoism și superioară acesteia. Astfel, Schopenhauer poate afirma despre compasiune că este un lucru bun, nu numai pentru că ea tinde să scadă suma

suferinței din lume, ci și pentru că întruchipează o imagine metafizică mai adevărată.

Gîndul inițial este că eu pot resimți compasiune numai dacă „într-o anumită măsură m-am identificat cu cealaltă persoană și în consecință bariera între eu și non-eu este pentru moment desființată“ (B, 166). Schopenhauer înțelege aproape literal ideea conținută în „compasiune“ sau „simpatie“ (în germană *Mitleid*) și anume că o persoană „suferă împreună cu* alta. Gîndul la bunăstarea mea trebuie să cedeze locul, în motivația mea, gîndului pentru bunăstarea altuia; și ar fi inexplicabil cum s-ar putea întîmpla acest lucru, dacă eu nu fac din suferința și bunăstarea celuilalt preocuparea mea intimă. Numai dacă eu împărtășesc suferința ta, resimțind-o într-un fel ca pe propria mea suferință, poate bunăstarea ta sau alinarea durerii tale să devină o motivație pentru mine. Spre a resimți compasiune, spune Schopenhauer, omul respectiv „trebuie să facă, în mai mică măsură decît ceilalți, deosebirea între sine și restul“ (B, 204).

Acum însă se poate argumenta că persoana ce resimte compasiune are o concepție metafizică diferită:

> Omul *rău*, oriunde ar fi el, simte existența unei bariere solide între el și tot ce se află în afara lui. Pentru el lumea este un *non-eu absolut*, iar relația lui cu acesta este în primul rînd ostilă... Caracterul bun, pe de altă parte, trăiește într-o lume exterioară care este omogenă cu ființa sa proprie, reală. Ceilalți nu sînt pentru el non-euri, ci „tot un eu“. De aceea, relația lui cu toți ceilalți este în mod fundamental prietenoasă; el se simte intim înrudit cu toate ființele, devine imediat interesat de binele și durerile lor și presupune cu încredere reciprocitatea acestei simpatii. (B, 211)

---

* *Leid* — suferință; *mit* = cu.

Care este imaginea corectă despre lume? Ne va spune chiar dicotomia aparență/lucru în sine. Din punctul de vedere al lumii reprezentărilor, guvernate de spațiu și timp, care sînt principiul individuației, realitatea este formată din indivizi separați, iar fiecare agent moral este unul dintre ei. Astfel că persoana care gîndește: „Fiecare individ este o ființă radical diferită de toate celelalte... tot restul este non-eu și străin mie“ (B, 120) are dreptate în lumea aparențelor. Dar în spatele acestora se află lumea ca lucru în sine, care nu este divizată în indivizi, ci este pur și simplu *lumea* — orice ar fi ea de fapt. Deci imaginea mai profundă probabil este aceea care consideră că individuația e mai curînd „un simplu fenomen“ decît, în cele din urmă, o parte a realității. Din acest punct de vedere nimeni nu este diferit de nimic în lume și astfel poate recunoaște „în *altul* propriul sine, propria sa natură interioară“(B, 209). Gîndirea indiană a lui Schopenhauer apare brusc la suprafață: conceperea lumii ca fiind compusă din indivizi separați este *Māyā* — „adică iluzie, decepție, fantasmă, miraj“ (B, 209), în timp ce cunoașterea concepției mai profunde, mai corecte, nonindividualizatoare este exprimată în expresia sanscrită *tat tvam asi*: acesta ești (B, 210).

La o primă privire ideea pare atît de extremă, încît ar reuși să distrugă complet compasiunea. Dacă aș crede într-adevăr că tu nu te deosebești de mine, atitudinea cu care te-aș privi nu ar putea fi decît un egoism ciudat. Compasiunea autentică, pe de altă parte, presupune cu siguranță convingerea că deosebirea este o condiție minimă. O obiecție cu atît mai grafică constă în aceea că lumea în sine este lipsită de individuație, ea nici măcar nu *mă* conține: în orice caz nu mă conține ca ființă umană înzestrată cu trup și voință și nu conține nici eul cugetător pe care cred eu că-l reprezint, privind lucrurile din punct de vedere subiectiv. Este greu de înțeles cum

convingerea în natura iluzorie a existenței indivizilor, inclusiv a individului ce sînt eu, poate oferi un suport pentru o atitudine de compasiune între individul ce sînt și individul cerșetor căruia îi dau bani.

Dar poate că acesta este un răspuns prea simplist. Ceea ce a recunoscut Schopenhauer este posibilitatea unei atitudini față de lume care să nu considere că existența omului ca individ are o importanță maximă: un „punct de vedere universal" spre deosebire de unul specific (W2, 599–600). Pentru a adopta acest punct de vedere nu trebuie să abandonăm credința în indivizii complet separați. Compasiunea trebuie să motiveze acțiuni efectuate de un individ pentru alți indivizi. Ceea ce poate justifica asemenea acțiuni este ideea că, deși indivizii sînt separați, nu există nimic de importanță fundamentală în legătură cu individul ce sînt eu. Dacă cerșetorul și cu mine sîntem părți egale ale aceleiași realități fundamentale, manifestări egale ale aceleiași voințe de viață, atunci din punctul de vedere al lumii în ansamblu, este indiferent dacă scopurile mele sînt susținute, iar ale cerșetorului zădărnicite, sau invers. Iată un gînd cu adevărat capabil să motiveze o atitudine de compasiune. Nu credința că eu pur și simplu nu sînt un individ separat de restul realității funcționează aici; ci mai degrabă faptul că, deși sînt un lucru individual (deci în mod natural egoist) în lume, perspectiva mea nu este neapărat aceea de identificare cu individul ce sînt. La fel ca în concepția lui Schopenhauer privind experiența estetică, eu pot să nu fiu de acord că trebuie să privesc întotdeauna lucrurile de pe poziția naturală a individualității. În capitolul următor vom vedea că pentru Schopenhauer renunțarea individului la individualitatea sa nu numai că face posibile valoarea estetică și pe cea morală, dar ea este singura atitudine care poate compensa însăși existența lui.

8
Existența și pesimismul

Suferința de neeliminat

Trezită la viață din noaptea inconștientului, voința se regăsește ca individ într-o lume infinită în timp și nesfîrșită în spațiu, printre nenumărați alți indivizi care cunosc aspirații, suferințe și greșeli; și, ca și cum ar străbate un vis urît, ea se grăbește să revină la vechiul inconștient. Pînă atunci însă dorințele ei sînt nelimitate, pretențiile inepuizabile și fiecare dorință satisfăcută dă naștere alteia noi. Nici o satisfacție posibilă din lume nu i-ar ajunge să-și potolească dorul, să stabilească un țel final necesităților ei și să umple adîncul insondabil al inimii. În această privință să analizăm acum ce socotește omul a fi pentru sine o satisfacție de orice fel; adesea nimic mai mult decît simpla păstrare a înseși acestei existențe, smulsă zilnic cu eforturi susținute și permanentă grijă din conflictul cu mizeria și lipsurile, avînd ca perspectivă moartea. Totul în viață afirmă că fericirea pămîntească este predestinată frustrării sau recunoscută a fi o iluzie. Motivația acestei stări de fapt stă în natura însăși a lucrurilor. (W2, 573)

Cartea a patra a *Lumii ca voință și reprezentare* este o mișcare finală austeră. Stilul lui Schopenhauer este pe măsura seriozității sporite a discuției (W1, 271), care, împreună cu subiectele de etică pe care le-am prezentat deja, abordează — pentru a folosi o expresie consacrată — însăși condiția umană. Puțini scriitori au sensibilitatea

și elocința necesare pentru a-și aduce contribuția în acest domeniu, dar fără îndoială Schopenhauer este unul dintre ei.

Schopenhauer privește lumea și o găsește plină de suferință — frustrare, oboseală, durere și sărăcie. S-ar putea crede că problema ține de prosperitatea personală. S-ar putea indica intervenția norocului, a bucuriei inocente, a mulțumirii și recompensei pentru munca cinstită — nu s-ar putea spune atunci că Schopenhauer nu face decît să întocmească un inventar extrem de selectiv? Dacă așa ar sta lucrurile, ar însemna că pesimismul lui ar fi superficial și gratuit. Nu acesta este cazul. Fie că sîntem de acord cu el, fie că nu, Schopenhauer are argumente în sprijinul concluziilor pline de consecințe despre valoarea existenței umane. Ea trebuie să conțină suferință și nu poate fi preferabilă nonexistenței. Ar fi fost mai bine dacă realitatea nu ar fi existat. Aceste afirmații îl fac pe Schopenhauer pesimist, într-un sens interesant din punct de vedere filozofic.

Prima idee este că suferința este prezentă și imposibil de eliminat din existența oricărui individ uman. Existența noastră obișnuită de ființe materiale vii este de așa natură încît noi trebuie să aspirăm către atingerea unor scopuri. Dar, afirmă Schopenhauer, o ființă înzestrată cu aspirații și conștientă de scopurile ei și de posibilitățile de a le realiza sau de a nu le realiza este o ființă care suferă. Parțial putem înțelege acest lucru prin egoism. Într-o mulțime de indivizi, fiecare dintre ei cu aspirațiile care îl fac să existe, vor apărea conflicte și, dacă nu ar interveni misterios compasiunea, ceea ce ar rezulta ar fi suferința. Deoarece suferința nu este omniprezentă, nici măcar larg răspîndită, viața omului ca individ între alți indivizi va conține foarte probabil episoade în care individul trăiește suferința și episoade în care o produce.

Cu toate acestea, actul de voință în sine este strîns împletit cu suferința în alt fel. În primul rînd, actul de voință nu ar putea izvorî dintr-o stare de suficiență și mulțumire totală. O ființă are aspirații numai dacă se confruntă cu o lipsă sau o deficiență, iar a cunoaște lipsa este deja o formă de suferință. În al doilea rînd, în cursul evenimentelor individul nu realizează toate finalitățile spre care aspiră. Dacă un scop nu este realizat, lipsa inițială se prelungește și aceasta, împreună cu conștiința nerealizării scopului, înseamnă mai multă suferință. Ne-am putea imagina o ființă care a reușit întotdeauna în aspirațiile sale — ea nu ar avea prea mare importanță pentru Schopenhauer. Căci ce se întîmplă cînd realizăm un scop către care au fost direcționate aspirațiile noastre? Starea care rezultă se numește satisfacție sau fericire; dar, spune filozoful, această stare are valoare numai prin raportare la deficiența pe care o înlătură. Satisfacția poate fi trăită numai de o ființă care a suferit și ea are valoare numai prin raportare la un anumit episod al suferinței. Schopenhauer exprimă acest lucru spunînd că satisfacția este negativă, iar durerea pozitivă. Durerea este ceva ce simțim, dar satisfacția este o absență; a fi satisfăcut înseamnă a reveni la neutru înlăturînd o deficiență resimțită. Iar starea în care nu se simte nici o deficiență, deci aceea în care nu există un țel al aspirațiilor, nu are nici o valoare pozitivă proprie. Dacă ea se prelungește mai mult timp devine plictiseală, pe care Schopenhauer o menționează adesea ca element atotcuprinzător al vieții. În sfîrșit, atingerea scopurilor nu va face aspirațiile să înceteze. „Fiecare dorință satisfăcută dă naștere alteia noi“: orice aspirație ni s-ar împlini, vom continua după aceea să aspirăm spre alte țeluri și deci să suferim mai departe. De aceea aspirațiile nu pot elimina suferința ca atare. Cît timp vom trăi, nimic din ce ne putem angaja *să facem* nu va opri acțiunea voinței și, în consecință, suferința.

Este important pentru Schopenhauer faptul că suferința conținută în viață nu este răscumpărată prin înglobarea unui element pozitiv. De fapt, multe vieți ajung la un echilibru între suferință și mulțumire, care este suficient pentru a le face suportabile:

> Așa este viața aproape a tuturor oamenilor; voința lor este activă, ei știu care este obiectul acestei voințe și aspiră la el, obținîndu-l cu suficientă reușită pentru a fi protejați de disperare și cu suficient insucces pentru a fi feriți de plictiseală și de consecințele ei. (W1, 327)

Dar, dacă considerăm doar că există suferință și ne întrebăm dacă existența care conține suferință este ceva bun, nu putem afirma că suferința este răscumpărată printr-un bine situat în afara și deasupra existenței înseși. Dacă ar fi în general posibilă, răscumpărarea suferinței s-ar realiza prin simplul fapt că este bine că exiști ca individ uman, orice s-ar întîmpla. Și, după cum vom vedea, Schopenhauer neagă categoric acest lucru. Pînă acum însă, dacă acceptăm argumentația lui, putem cel puțin să tragem concluzia că fericirea accesibilă ființei umane trebuie să fie însoțită de suferință. A ne imagina o existență lipsită de suferință este a ne imagina o existență care nu este a unui individ uman.

Moartea

Ce atitudine trebuie să adoptăm față de faptul cel mai evident al existenței noastre: acela că ea se va sfîrși? Avem tendința să ne temem de moarte, nu dintr-un temei rațional, spune Schopenhauer, ci pentru că noi sîntem manifestări ale voinței de viață: avem un „nesfîrșit atașament față de viață“, înnăscut în noi ca și în

toate celelalte animale (W2, 465). Poate că avem dreptate să ne temem de moarte dacă acest proces implică durere, dar atunci obiectul fricii ar fi mai degrabă durerea și nu faptul de a muri. Schopenhauer prezintă cîteva argumente bine cunoscute pentru ideea că frica de moarte este irațională. Unul este acela al simetriei: o perioadă infinită de timp înaintea nașterii nu am existat și acest lucru ne este indiferent, deci ar trebui să privim în același mod următoarea neexistență. Celălalt este argumentul epicurean că, tocmai *pentru că* moartea implică nonexistența noastră, nu trebuie să ne temem de ea: pentru ceva ce nu există, faptul că nu există nu poate conta.

Dar Schopenhauer oferă și o consolare mai accentuat pozitivă. El acceptă că moartea este încetarea existenței ființei umane individuale, dar insistă asupra ideii că ea nu trebuie privită numai în acest fel. Opinia multor europeni contemporani oscilează între imaginea morții ca anihilare absolută și noțiunea de nemurire. Ambele opinii sînt însă „la fel de false“ (W2, 464). Faptul devine evident de pe o „poziție superioară“ care exploatează încă o dată distincția între lucrul în sine și fenomen. Individul ce sînt este doar o parte a lumii fenomenelor. El ocupă anumite porțiuni de spațiu într-un anumit timp, după care încetează de a mai exista. Din punctul de vedere al individului, moartea înseamnă anihilare și ar însemna anihilarea mea absolută dacă acest individ fenomenal specific ar fi tot ce sînt eu. Dar, dacă eu sînt ceva în mine însumi, în afara timpului și a schimbării, atunci moartea nu poate însemna sfîrșitul meu:

> cel mai mare echivoc este conținut în realitate în cuvîntul „eu“... După cum înțeleg eu acest cuvînt, pot spune: „Moartea este sfîrșitul meu definitiv“; sau altfel: „Această aparență fenomenală personală a mea este doar o parte

> infinit de mică a naturii mele interioare, precum și eu sînt doar o parte infinit de mică a lumii". (W2, 491)

„Natura mea interioară" trebuie să se refere aici la același lucru ca și „lumea", pentru că realitatea *în sine* nu este supusă nici unei individualizări. „Poziția superioară" dă astfel naștere ideii că eu sînt lumea; și, gîndind acest lucru, putem adopta punctul de vedere consolator potrivit căruia individul efemer desemnat în mod obișnuit prin „eu" nu merită prea multă îngrijorare.

Încă o dată, Schopenhauer încearcă să diminueze obișnuința identificării noastre cu un individ. Lumea se manifestă prin mine aici și acum, dar după ce eu voi înceta să exist, lumea se va manifesta în același fel prin alți indivizi ai aceleiași specii, fiecare dintre aceștia se va regăsi ca subiect al conștiinței și se va referi la sine prin „eu", își va urmări scopurile, va trăi suferința și satisfacția și va înceta la rîndul lui să existe. Realitatea în sine, trebuie să cred eu, este indiferentă la una sau alta dintre aceste manifestări ale voinței. Natura însăși nu se întristează pentru distrugerea unei anumite părți ale sale și va continua să existe fără mine. Dacă împărtășesc cu toate fenomenele celelalte aceeași „natură interioară", atunci esența a ceea ce sînt va dăinui, indiferent de trecerea fenomenelor. „Va dăinui" este însă un mod inexact de exprimare a ideii lui Schopenhauer. Realitatea în sine este eternă în sensul lipsei unei limitări în timp. Există un „acum" al meu și orice alt fenomen care a fost sau care va fi are timpul lui, care pentru el înseamnă „acum". Dar din punctul de vedere al realității în sine, timpul este o iluzie. Așadar, faptul fenomenal că un anumit lucru nu va exista dincolo de momentul acum nu este un fapt despre realitatea în sine.

Aici apar două aspecte: că acesta ar putea să nu fie un exercițiu convingător pentru metafizică și că el ar putea să nu ofere o consolare, chiar dacă ar fi convingător. Noțiunea că lucrul în sine este nediferențiat și atemporal derivă din doctrina idealistă a lui Schopenhauer referitoare la spațiu și timp și poate fi pusă sub semnul întrebării dacă avem dubii în legătură cu această doctrină. Aspectul cu adevărat dificil însă este ideea că „eu" este într-un fel prezent într-o lume atemporală și nediferențiată. Schopenhauer ne-a spus pînă acum că „eu" se referă la ființa umană materială, înzestrată cu aspirații și la subiectul pur al conștiinței, ce se întîmplă să fiu și care nu ar exista dacă nu ar exista ființa umană cu organele trupului ei. Totuși cum poate să dăinuie ceva ce denumim „eu", dacă ființa umană încetează să existe, luînd cu sine conștiința subiectului? Ceea ce am spus cînd ne-am referit la imaginea despre lumea lipsită de egoism a persoanei miloase se aplică din nou perspectivei superioare asupra morții: este imposibil să *mă* regăsesc pe mine în imaginea realității ultime de care aceasta are nevoie.

Problema capacității consolatoare a concepției superioare a lui Schopenhauer despre moarte este dificilă. El încearcă să convingă că moartea omului nu are o semnificație prea mare în ordinea lucrurilor. Dar, dacă ar fi să acceptăm motivația pe care o oferă filozoful pentru această atitudine, nu ar trebui să credem că viața noastră are tot atît de puțină semnificație? Și este acest gînd o consolare? Schopenhauer pare a crede astfel:

> moartea este marea ocazie de a nu mai fi „eu"... Moartea este momentul acelei eliberări de unilateralitatea unei individualități care nu constituie esența adevăratei noastre ființe, ci care trebuie văzută mai degrabă ca un fel de aberație a acesteia. (W2, 507–508)

De fapt, Schopenhauer recunoaște două puncte de vedere diferite potrivit cărora moartea ar putea fi o consolare. Primul, *afirmarea dorinței de viață*, este poziția omului care, ca să spunem așa, ar sta pe pămînt cu „oase puternice, rezistente“:

> Un om... care și-a găsit satisfacția în viață și s-a bucurat întru totul de ea; care a dorit, în pofida deliberării calme, ca drumul vieții sale, așa cum l-a cunoscut pînă la un moment dat, să dureze la nesfîrșit și să revină constant și al cărui curaj de a se confrunta cu viața este atît de mare încît, în schimbul plăcerilor vieții, ar accepta de bunăvoie și bucuros toate greutățile și neajunsurile cărora le-ar fi supus. (W1, 283-284)

O asemenea persoană s-ar simți consolată de doctrina lui Schopenhauer despre indestructibilitatea noastră prin moarte: „Înarmat cu cunoașterea pe care i-o atribuim, el ar privi cu indiferență apropierea morții pe aripile timpului. El ar considera-o a fi o iluzie falsă“ (W1, 284). O asemenea persoană ar crede că este bine să trăiești ca individ, dar că încetarea vieții nu are puterea de a reduce acest lucru.

Schopenhauer sugerează că sinuciderea pornește tot de la o atitudine afirmativă față de viață. Explicația acestui fapt (bizar, la o primă privire) este următoarea: dacă privesc plăcerile vieții ca pe o valoare pozitivă, în ciuda durerilor, risc întotdeauna ca durerile vieții să ajungă să depășească aceste plăceri. Dacă voi continua să doresc viața pentru latura ei pozitivă potențială, dar ajung să cred că nu pot avea decît suferință, soluția este de a înceta să exist. Cu toate acestea,

> departe de a fi o negare a voinței, sinuciderea este un fenomen al afirmării puternice a voinței. Căci esența naturii

> negării constă în evitarea plăcerilor vieții, nu a durerilor ei. Sinuciderea este voința de viață nesatisfăcută doar de condițiile în care ea a fost dată. De aceea omul nu renunță la voința de viață, ci numai la viață, din moment ce distruge fenomenul individual. (W1, 398)

Astfel, personajul care dorește repetiția nesfîrșită a vieții sale (de la care și Nietzsche pare să fi învățat ceva) și personajul care își pune capăt vieții cînd suferința devine prea mare adoptă de fapt aceeași poziție afirmativă. Cu toate acestea, ambii neglijează altceva: ei nu ajung să cunoască adevărul așa cum îl vede Schopenhauer și anume că „acea suferință este esențială vieții“ (W1, 283). Poziția alternativă, care cuprinde adevărul, constă în *negarea voinței de viață*. Recunoscînd că suferința invadează orice existență ca manifestare individuală a voinței de viață și că atingerea scopurilor nu poate fi niciodată separată de suferință, această atitudine nu mai caută o valoare pozitivă în viața ființei umane individuale, nici măcar în momentele trecătoare de satisfacție. De aici o atitudine unică față de moarte:

> a muri de bunăvoie, a muri bucuros, a muri vesel este prerogativa celui resemnat, a aceluia care renunță la voința de viață și o neagă... El renunță de bunăvoie la existența pe care i-o cunoaștem; ceea ce primește în schimb este pentru noi *nimic*, pentru că existența noastră este *nimic* prin raportare la aceea. Credința budistă numește existența *nirvana*, cu alte cuvinte, dispariție. (W2, 508)

Negarea voinței

Voința de viață trebuie negată — „dacă vrem să ajungem la eliberarea dintr-o existență ca a noastră“ (W1, 405).

Izbăvirea este o doctrină religioasă și Schopenhauer ține foarte mult să lege abordarea ei filozofică de creștinism, brahmanism și budism, afirmînd că esența tuturor acestor religii, lăsînd la o parte capcanele mitice și acumulările doctrinare recente, este de fapt aceeași. Nu Divinitatea este problema care se pune: semnificația filozofică există pentru un ateu în egală măsură ca pentru un teist (W1, 385) și ea constă în a trebui să renunțăm la natura noastră ca ființe umane sau să-i spunem Nu, ca și cînd ar trebui să găsim o valoare reală în a exista. Sinele real este voința de viață (W2, 606) și deoarece tot pe ea trebuie să o negăm, izbăvirea constă în negarea de sine sau renunțarea la sine. „De fapt, spune el, nimic altceva nu poate fi afirmat ca țintă a existenței noastre cu excepția cunoașterii faptului că ar fi mai bine pentru noi să nu existăm." (W2, 605)

„Negînd voința de viață", omul se întoarce împotriva manifestării specifice a voinței de viață ce se regăsește în persoana sa și aceasta înseamnă că el se întoarce împotriva trupului și împotriva propriei individualități. Astfel, omul încetează, pe cît posibil, să aspire la scopurile sale egoiste, încetează să evite suferința sau să caute plăcerea, încetează să dorească continuarea speciei sau orice gratificare sexuală — pe scurt, omul disprețuiește acea parte volitivă a naturii care este el însuși și se retrage din identificarea cu ea. Proza elevată a lui Schopenhauer face ca o asemenea stare aparent dezagreabilă să pară demnă de atins:

> putem deduce cît de binecuvîntată trebuie să fie viața omului a cărui voință este redusă la tăcere nu pentru cîteva momente, ca atunci cînd trăiește bucuria frumosului, ci pentru totdeauna, chiar dispărută complet, exceptînd doar acea ultimă scînteie ce mai pîlpîie în trup și se stinge o

dată cu el. Un asemenea om care, după multe lupte amare cu propria sa natură, a învins în cele din urmă definitiv rămîne mai apoi doar o ființă cunoscătoare pură, oglindă luminoasă a lumii. Nimic nu-l mai poate tulbura sau alarma; căci el a tăiat toate miile de fire ale voinței ce ne țin legați de lume și care, sub forma dorinței, temerii, invidiei și mîniei ne tîrăsc de colo-colo într-o continuă durere. (W1, 390)

Atunci, în locul tensiunii și efortului neliniștit, în locul tranziției permanente de la dorință la înțelegere și de la bucurie la durere, în locul speranței niciodată satisfăcute și niciodată înfrînte ce constituie visul de o viață al omului înzestrat cu voință, vedem acea pace mai presus de rațiune, acel calm ca un ocean al spiritului, acea liniște adîncă, acea încredere de nezdruncinat și seninătate a căror simplă reflexie în expresie, așa cum au înfățișat-o Rafael și Correggio, este o întreagă și indubitabilă învățătură. Numai cunoașterea rămîne; voința a dispărut. (W1, 411)

În pofida înrudirii ei cu contemplarea liniștită a frumosului, la negarea voinței nu se ajunge pe o cale estetică. Ci mai întîi printr-o viață de sfînt, aceea ale cărei dreptate și filantropie izvorăsc din înțelegerea faptului că egoismul, individuația și întreaga lume fenomenală sînt un fel de amăgire. A presupune cunoscut că toate lucrurile sînt identice la nivelul lui „în sine“ conduce la învingerea completă a egoismului și la trăirea oricărei suferințe ca pe o suferință proprie. Această „cunoaștere a întregului“ devine atunci „*alinătorul* tuturor și fiecărui act de voință“ (W1, 379) și întoarce voința împotriva stării naturale de autoafirmare. O altă cale, secundară, către aceeași stare trece chiar prin suferință. Ea este mai obișnuită, consideră Schopenhauer, deoarece viața sfîntă nu este numai rară, ci și greu de trăit în confruntarea cu seducțiile voinței. (W1, 392) Există însă și persoane,

în viața reală sau în arta tragică, a căror durere individuală are o asemenea durată sau intensitate încît voința lor de viață este zdrobită. Atunci, ca o „străfulgerare de argint apărută pe neașteptate din flacăra purificatoare a suferinței" poate surveni starea de izbăvire în care oamenii renunță la toate dorințele lor și se ridică deasupra lor precum și deasupra suferinței, la o stare inviolabilă de „pace, fericire și sublim". (W1, 392–393)

Schopenhauer indică numeroase practici și experiențe care, crede el, se potrivesc descrierii renunțării la sine:

> Apatia, adică renunțarea la orice acțiune a voinței, ascetismul, adică mortificarea intenționată a propriei voințe și misticismul, cu alte cuvinte conștiința identității ființei lăuntrice a unei persoane cu aceea a tuturor lucrurilor sau cu esența lumii, se află într-o legătură strînsă, astfel încît cel ce o practică pe una dintre ele este condus treptat la acceptarea celorlalte, chiar împotriva propriei intenții. Nimic nu poate fi mai surprinzător decît acordul dintre scriitorii care exprimă aceste învățături, în pofida diferențelor uriașe dintre vîrstele, țările și religiile lor. (W2, 613)

Asceticul, nemulțumit de a voi bunăstarea altora, caută permanent să contracareze scopurile voinței exprimate prin trup. „Propria suferință" devine astfel un al patrulea *stimulent* pentru acțiune, ce trebuie pus alături de egoism, răutate și compasiune (W2, 607). Schopenhauer îl descrie astfel pe ascetic: „Trupul lui, sănătos și puternic, exprimă impulsul sexual prin organele genitale, dar asceticul neagă voința și își minte trupul" (W1, 380). Abstinența voluntară de la activitatea sexuală — cea mai puternică manifestare a voinței de viață — este însoțită de o sărăcie intenționată, neevitarea loviturilor sau a ticăloșiei celor din jur, postit, autopedepsire și autoflagelare.

Deoarece toate acestea sînt urmărite ca scopuri deliberate, ascetismul nu poate fi identic cu lipsa totală a voinței. Aceasta din urmă se manifestă ca „străfulgerare de argint apărută pe neașteptate" din suferință; suferința poate fi impusă în mod deliberat, dar izbăvirea adevărată nu survine prin acțiunea intenției sau a unui plan.

Misticismul însă este doar „conștiința identității ființei lăuntrice a unei persoane cu aceea a tuturor lucrurilor". Schopenhauer pretinde a fi ajuns la o descriere filozofică a stării realizate de mistică în experiența subiectivă. Dar, deoarece această experiență nu poate fi comunicată, el ajunge la limitele filozofiei:

> cînd învățatura mea ajunge la punctul culminant, ea își însușește un caracter *negativ* sfîrșindu-se deci cu o negație. Astfel, ea poate vorbi aici numai despre ceea ce este negat sau abandonat prin renunțare... Însă exact în acest punct mistica procedează pozitiv și de aceea, din acest punct nu mai rămîne nimic altceva decît misticismul. (W2, 612)

Cartea lui Schopenhauer, care a început cu cuvîntul „Lumea...", se termină într-adevăr cu „ — Nimic". Lumea fenomenală este negată de cei a căror voință s-a întors împotriva ei și care îmbrățișează neantul în schimb; pe de altă parte, din punctul lor diform de vedere, toată această lume poate fi redusă la nimic. După ce a renunțat să atribuie o valoare pozitivă alternanței umane de fericire și suferință, subiectul lipsit de voință va găsi o valoare nouă chiar în respingerea a ceea ce în mod obișnuit are o valoare umană.

Oricît de înțelegători am fi cu doctrina ultimă a lui Schopenhauer, trebuie totuși să încercăm să aflăm dacă ea are vreo coerență. Am pus suficient de des întrebarea dacă eu mă pot gîndi la *mine însumi* ca existînd într-o lume complet lipsită de diferențieri între indivizi. Dar,

chiar lăsînd acest lucru la o parte, ne-am putea întreba: cum pot eu încuviința viziunea senină a identității mele cu esența lumii, dacă acea esență constă în detestata voință de viață, exact lucrul de care ar fi de dorit să scap? Există totuși un răspuns la această îngrijorare. Nu trebuie să uităm de deosebirea pe care o face Schopenhauer între a ști și a voi. *A cunoaște* întreaga lume ca voință de viață atotpătrunzătoare, lipsită de țel, nu este același lucru cu a pactiza cu acea voință, așa cum se exprimă ea în trupul uman — nu este același lucru cu a voi din partea individului respectiv. Pentru Schopenhauer izbăvirea se obține prin cunoaștere, dar nu prin cunoașterea obținută de o stare bună a lucrurilor. A vedea lumea ca un întreg de care eu nu mă deosebesc este un lucru valoros, deoarece mă eliberează de măcinarea aspirațiilor, fericirii și suferinței — dar nu pentru că ajung să înțeleg lumea ca pe ceva bun. Lumea nu este un lucru bun, cum nici eu nu sînt, pentru Schopenhauer. O oarecare valoare poate fi totuși salvată dacă mă retrag și iau cunoștință de această lume teribilă de pe o poziție universală, în loc de a continua să-mi exercit voința într-o identificare oarbă cu o mică parte a ei.

O ultimă problemă legată de negarea voinței se referă la obligativitatea acestei negări de a fi un act de voință. Dacă pot să aleg între a afirma și a nega voința mea de viață atunci, la un nivel superior, probabil că sînt dispus să neg voința. Acest lucru nu ar însemna o contradicție dacă voința „superioară“, cea care face deosebirea între afirmație și negație, nu ar fi subordonată voinței de viață: atunci aș putea decide de bunăvoie să neg voința mea de viață. Dar, dacă Schopenhauer ar crede că orice manifestare a voinței este o formă a voinței de viață și că negarea voinței de viață este ceva ce întreprind eu după bunul plac, atunci poziția lui ar fi lipsită

de coerență. Cea mai bună rezolvare a problemei este a spune că negarea voinței se produce la un subiect și nu este un act asumat conștient. Compasiunea naturală pentru altă ființă sau intensitatea suferinței proprii înfrînge egoismul în așa măsură, încît orice aspirație la scopuri izvorîte din existența mărginită a individului devine imposibilă. Cealaltă descriere dată de Schopenhauer acestui lucru este „voința de viață, care se întoarce chiar împotriva ei înseși". La sfîrșitul *Lumii ca voință și reprezentare* el scrie nu despre „cei ce au negat voința", ci despre „cei în care voința s-a întors împotriva ei înseși, negîndu-se" (W1, 412). Este important că aici contribuția nu este în mod direct *a mea*. Așa cum eu nu-mi dau singur viață, nu eu sînt cel care se întoarce împotriva voinței de viață. Aici „agentul" este voința de viață care se întoarce împotriva ei înseși. Astfel, negația voinței *nu* este un act de voință al persoanei în care ea se produce. Cu toate acestea Schopenhauer scrie uneori ca și cînd astfel ar sta lucrurile. Cei la care voința s-a întors împotriva ei înseși trebuie să lupte permanent cu afirmarea voinței, care este starea naturală a trupului; ei trebuie să „lupte cu toată puterea pentru a păstra această cale prin renunțări autoimpuse de toate felurile" (W1, 391). Voința de viață este în mine recalcitrantă și revine la afirmarea sa, chiar dacă anterior a fost înăbușită prin sfințenie sau suferință intensă, astfel că avem aici a face cu un caz în care *eu* trebuie să continue să vrea negarea ei.

Pesimismul

Pesimismul filozofic al lui Schopenhauer constă în două teze înrudite: aceea că pentru fiecare individ ar fi fost mai bine să nu se fi născut și aceea că lumea în ansamblu este cea mai rea dintre toate lumile posibile.

Argumentul primeia dintre ele pornește de la ideea că pentru ființa umană obișnuită, care aspiră, viața trebuie să conțină suferință și de la afirmația că orice satisfacție are o valoare pur negativă, ea fiind încetarea suferinței. Schopenhauer trece de aici la ideea că nici o satisfacție realizabilă în timpul existenței umane nu poate fi o compensație pentru suferința pe care trebuie să o conțină. Este ca și cînd, puse în balanță, nici o satisfacție nu poate cîntări nimic prin comparație cu o suferință oricît de mică. Simpla existență a răului în lume face din ea ceva a cărei nonexistență este preferabilă existenței — noi ar trebui să dorim nu numai să nu fi existat noi înșine, ci și ca lumea în care trebuie să suferim să nu fi existat (W2, 576). În general, condiția noastră este „ceva ce ar fi fost mai bine să nu fie" (W2, 577).

Nu sîntem însă obligați să acceptăm acest argument. Este plauzibil să credem că viața noastră este lipsită de scop, că ea trebuie să conțină suferință și că nici o satisfacție nu poate să șteargă răul unei dureri: în acest sens versul pe care Schopenhauer îl citează din Petrarca, *mille piacer' non vagliono un tormento,* „o mie de plăceri nu sînt compensație pentru o durere" (W2, 576) este corect. De asemenea este adevărat că existența nu este *în mod garantat* mai bună decît nonexistența. Și dacă, așa cum susține Schopenhauer — din nou plauzibil — „nouă zecimi din omenire trăiesc într-un permanent conflict cu ceea ce vor, căutîndu-și veșnic echilibrul, cu dificultate și efort, la limita distrugerii" (W2, 584), atunci totalul vieților mai bune decît nonexistența ar putea fi mult mai mic decît am crede. Totuși nu rezultă că toți oamenii trebuie să-și considere existența mai rea decît nonexistența. Premisa crucială necesară pentru acest lucru este că *orice* suferință în viață face ca nonexistența să fie preferabilă. Acest pas însă ne-ar determina să credem că

șapte ani de mulțumire își pierd total valoarea într-o singură manifestare a durerii — ceea ce este desigur incredibil. Ar trebui să cercetăm mai atent ideea că orice satisfacție este negativă — ideea că în timp ce durerea este *resimțită*, satisfacția nu este decît o restituire a neutralității. Este adevărat că oricît de multe părți din viața omului ar fi fericite, ele nu fac uitată durerea părților în care omul suferă. Dar ar trebui să fie la fel de adevărat că simplul fapt al suferinței nu anulează valoarea părților în care omul nu suferă și care ar putea să fie destul de numeroase.

Schopenhauer este sarcastic în legătură cu optimismul, cu ideea că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile: „Absurditatea sare în ochi!“ spune el (W2, 581). Cel mai vehement atac îl dă prin afirmația că aceasta este cea mai rea dintre lumile posibile, afirmație formulată în felul următor: „Să spunem că « posibil » înseamnă « ceea ce nu poate exista și dura cu adevărat ». Atunci, din moment ce « această lume este rînduită așa cum ar fi trebuit să fie spre a fi capabilă să continue cu mare dificultate să existe » (W2, 583), vedem că o lume mai rea decît aceasta nu ar putea continua să existe. De aceea, aceasta este cea mai rea lume posibilă.“ Iată un argument ciudat. Schopenhauer citează mai multe dovezi în sprijinul afirmației că lumea continuă să existe numai cu mare dificultate. Nouă zecimi din rasa umană trăiesc la limita subzistenței, multe specii au dispărut deja, o modificare cît de mică a temperaturii sau compoziției atmosferei ar distruge viața în întregime, planeta ar putea fi ușor distrusă de coliziuni în cadrul sistemului solar sau de forțele de sub propria scoarță. Poate că există multe lumi posibile care sînt mai îndepărtate de catastrofă decît cea prezentă — și dacă așa stau lucrurile, atunci ar fi salutar să știm acest lucru. Ne putem însă

imagina în această lume numeroase schimbări evident mai rele, care ar reuși să distrugă lumea și pe locuitorii ei. În zilele noastre, mulți oameni cred că mediul devine treptat din ce în ce mai puțin favorabil vieții. Dacă Schopenhauer ar avea dreptate însă, această idee nu s-ar susține: sfîrșitul lumii ar trebui să fie acum mai aproape ca oricînd — ori, nu poate exista vreun motiv pentru a accepta această opinie extremă.

De aceea argumentele pe care Schopenhauer își bazează doctrina pesimistă nu reușesc să convingă. Pesimismul lui avansează totuși ceva ce este mai puțin extrem și total credibil, și anume: a crede că nu sîntem *făcuți* să suferim, că într-un fel sau altul merităm fericirea sau că lumea ne datorează îndeplinirea scopurilor noastre este o greșeală — la fel cum este o greșeală a crede că a fi în viață este pur și simplu un lucru bun, oricare ar fi consecințele. Discursul lui prelungit, mișcător despre vanitatea sau lipsa de valoare a vieții (*Nichtigkeit)* ne permite să ne eliberăm de aceste iluzii optimiste și să adoptăm o poziție mai dură, dar discutabil mai umană: că viața în sine nu are nici un scop, că suferința face întotdeauna parte din ea și că uneori sfîrșitul ei poate fi binevenit.

În pofida tuturor acestor lucruri, se spune uneori că Schopenhauer nu este în cele din urmă un pesimist autentic. Pentru că el nu crede că într-adevăr în viață nu poate fi atinsă nici o valoare. Contemplația estetică, geniul artistic, o viață filantropică și dreaptă, ascetismul și renunțarea la voință sînt, toate, valori supreme care îi așteaptă măcar pe unii dintre oameni. Individul care se eliberează de voință nu obține decît „izbăvirea", o stare a cărei valoare este incontestabilă. Toate acestea sînt adevărate; dar intră în conflict cu „pesimismul" numai dacă vom considera că pesimismul este punctul de ve-

dere potrivit căruia nimic nu are nici o valoare. Ele nu intră în conflict cu concepția lui Schopenhauer privind nonexistența preferabilă și faptul că lumea este cea mai rea dintre toate lumile posibile. Valorile absenței voinței sînt autentice, dar numai în măsura în care reprezintă, după cum susține Schopenhauer, o ameliorare a celei mai rele situații posibile. S-ar putea obiecta că o lume mai rea ar fi totuși o lume în care nu ne-ar sta la dispoziție nici măcar izbăvirea prin resemnare lipsită de voință. Schopenhauer ar răspunde însă în acest caz că existența ar fi în asemenea măsură intolerabilă, încît nimeni care ar înțelege cu adevărat natura ei nu ar fi în stare să o îndure. În acest sens, nu ar fi o existență posibilă.

În sfîrșit, chiar și noțiunea de izbăvire la Schopenhauer trebuie considerată pesimistă într-un sens foarte bine definit, dacă ținem cont de faptul că singura valoare demnă de acest nume în ordinea lucrurilor stabilită de el depinde de renunțarea de sine. Resemnarea și calmul estetic sînt obținute printr-o atitudine de detașare de individul uman care aspiră la viață și de întreaga țesătură de scopuri a vieții. Dacă acest individ în viață rămîne *ceea ce sînt eu* în lumea reprezentărilor, iar voința de viață *ceea ce sînt eu* în mine însumi — nu un suflet imaterial, nu o esență rațională, nu o parte a unui plan divin —, atunci *ceea ce sînt eu* nu este doar lipsit de valoare, ci chiar obstacolul ce trebuie sfărîmat înainte de a zări valoarea adevărată. A simți întreaga greutate a *soluției* pe care o dă Schopenhauer problemei existenței înseamnă a cunoaște acea autodetestare în care zace cel mai profund pesimism.

9
Influența lui Schopenhauer

Schopenhauer s-a considerat constructorul unui sistem filozofic care a dezvoltat un „gînd unic“ (W1, XII). Dar sistemul vulnerabil la numeroase critici nu a constituit de obicei baza atractivității filozofului. Importanța lui trainică constă mai degrabă în obiceiul de a sonda în mod liber și a cerceta cu îndrăzneală, în demolarea certitudinilor tradiționale și în noile dubii cu care se confruntă. Vechile idei ale sufletului nemuritor, scopului divin și demnității umane au dispărut pentru Schopenhauer și nu mai trebuie readuse în actualitate. Specia umană este o parte a naturii, iar rațiunea nu-i conferă un statut elevat special. Individul uman este încorporat și într-o stare de permanentă activitate, un animal care are aspirații și suferă, a cărui esență o constituie sexualitatea și egoismul. Identitatea individului devine total problematică. Mintea noastră este aceea a unui organism adaptat scopurilor existenței și este divizată între sinele conștient, cunoscător și aparent detașat de lume, cu care încercăm să ne identificăm, și voința inconștientă, naturală ce pare străină dar care este ceea ce ne conduce de fapt. Viața nu are un scop. A fi noi înșine nu este ceva ce are o valoare pozitivă. Prin argumentația sa, Schopenhauer acreditează ideea că existența în sine este o problemă, iar apoi prezintă situațiile de excepție care sînt geniul și sfințenia, experiența estetică și subordo-

narea individualității ca singurele căi de salvare a valorii. Aceste reflecții incomode, provocatoare reprezintă contribuția lui originală la cultura modernă.

Deși în filozofie nu a existat niciodată o școală a lui Schopenhauer, influența lui în istoria gîndirii a fost nu numai puternică ci și variată. La sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea el s-a aflat în avangarda culturii europene: cărțile lui erau citite pretutindeni, furnizau material pentru numeroase dizertații academice și tratate publicate și erau căutate cu entuziasm de intelectuali și artiști. Schopenhauer a avut cîțiva urmași în filozofie, dar s-a remarcat mai ales prin atragerea oamenilor care au îndrăgit scrierile lui, au respins ori au combătut ideile lui, pentru a le folosi apoi ei înșiși în mod creator. În anii '50 ai secolului trecut Wagner a căzut sub vraja lui Schopenhauer care a devenit un stimulent major în special în crearea lucrării *Tristan și Isolda*. În anii '60 ceva asemănător s-a întîmplat cu Nietzsche și Tolstoi; în anii '80 și '90 l-au citit Thomas Hardy, Thomas Mann și Marcel Proust, iar pe la 1900 tînărul Wittgenstein. În *Casa Buddenbrook* și *În căutarea timpului pierdut* întîlnim personaje care îl citesc pe Schopenhauer sau care discută despre lucrările lui; de asemenea este menționat în *Tess din d'Urbervilles*. Există mult mai multe opere de artă decît putem noi menționa aici care poartă amprenta gîndirii lui Schopenhauer, unele în mod direct, altele indirect. Lista artiștilor care s-au implicat în filozofia lui ar putea continua de exemplu cu Mahler, Richard Strauss, Turgheniev, Lawrence, Beckett și Borges.

Atractivitatea lui Schopenhauer nu poate fi separată de talia sa de scriitor. Proza lui minunată, simțul structurii și al dramatismului — fiecare etapă a narațiunii este marcată printr-o imagine puternică și amplasată în timp

astfel încît efectul obținut să fie maxim — fac trecerea de la sistemul filozofic la roman sau la scena operei cît se poate de lin. Nici o altă doctrină nu i-a preocupat în egală măsură pe toți acești scriitori și muzicieni, dar impresiile cele mai puternice s-au datorat fără îndoială teoriei lui estetice, filozofiei muzicii, recunoașterii inconștientului, modului de a trata atotputernicul instinct sexual, pesimismului și punerii valorii existenței umane sub semnul întrebării. Într-un fel este ciudat că perioada de maximă intensitate a influenței lui Schopenhauer nu se întinde mult dincolo de anii '20 ai secolului nostru, în deceniile cînd mulți dintre cei pe care i-am numit s-au consacrat ca personalități culturale. Acest timp al strădaniilor frustrate din sfera economicului, cînd inutilității primului război mondial i s-au adăugat multe alte agonii, cînd răspîndirea interesului pentru psihanaliză schimba concepția despre personalitatea umană — nu era aceasta adevărata epocă a lui Schopenhauer? Și totuși la mijlocul secolului al XX-lea el nu era un scriitor prea cunoscut, una din principalele explicații fiind aceea că nici unul dintre curentele filozofiei contemporane nu i-a acordat cu adevărat atenție.

Dintre cei care au fost primii subjugați filozofiei lui Schopenhauer, Wagner și Nietzsche par să fi fost cel mai profund afectați, și explorarea legăturii cu Schopenhauer este extrem de utilă pentru înțelegerea lor. Wagner nu era filozof și uneori mărturisea că, în pofida revenirii permanente la lectură, greu înțelegea ce se petrecea în opera lui Schopenhauer. Este evident că ideea muzicii ca expresie directă a aspirațiilor voinței i-a spus ceva, dar același lucru era valabil și în privința ideii de negare a voinței. El i-a scris lui Liszt într-o scrisoare: „Am găsit un sedativ care mă ajută în fine să adorm seara; este dorința sinceră, arzătoare de a muri; incon-

știentul total, anihilarea completă, sfîrșitul tuturor viselor — singura eliberare, finală." Este limpede că Wagner simțea că doctrina lui Schopenhauer cristaliza unele dintre propriile sale gînduri și îi dădea o perspectivă nouă asupra operei pe care o crease deja: „Acum am putut în sfîrșit să-l înțeleg pe *Wotan*." El se apropie cel mai mult de filozofia lui Schopenhauer atunci cînd în opera sa personajele Tristan și Isolda își exprimă dorința arzătoare de a înceta să existe ca indivizi. Capacitatea iubirii erotice de a surclasa individul este desigur una din temele lui Schopenhauer. Cu toate acestea Wagner izbutește să facă dorința de nonexistență să se transforme în punctul culminant al iubirii erotice și nu în negarea totală a acesteia, pe care o reclamă Schopenhauer — cu alte cuvinte, exact în momentul îndatorării maxime față de filozof, Wagner nu-l urmează întru totul.

Unul dintre lucrurile care l-a apropiat pe Wagner de tînărul Nietzsche a fost devotamentul comun față de Schopenhauer, pe care fiecare îl descoperise separat. Deși Nietzsche cunoscuse și un fel de „conversie" emoțională la filozofia lui Schopenhauer, relația lui cu aceasta avea să fie total diferită. În prima lui lucrare publicată, *Nașterea tragediei*, Nietzsche folosește perechea zeităților simbolice, Apollo și Dionysos, pentru a explica impunătoarea realizare artistică a tragediei grecești. Apollo reprezintă imaginea superbă, de vis a eroului individual, Dionysos privirea fugară, terifiantă dar amețitoare în lumea crudă a individuației, care îl va distruge pe erou. Încercînd să explice această pereche de simboluri, Nietzsche apelează la voință. Deși cartea este o efuziune unică, din care puțin are a face direct cu Schopenhauer (după cum a comentat ulterior chiar Nietzsche), lecturarea lui Schopenhauer a fost pentru el decisivă în conturarea formei ei și nașterea impulsului de a o scrie.

Ce s-a întîmplat ulterior este însă ceea ce i-a conferit lui Schopenhauer o semnificație mai mare pentru Nietzsche. El s-a îndepărtat de fostul „dascăl", ajungînd chiar să spună că acesta „a greșit peste tot". Pe măsură ce se dezvolta propria filozofie a lui Nietzsche, Schopenhauer continua să fie o stea călăuzitoare de un tip special — aceea de care trebuia să se îndepărteze. În *Genealogia moralei* el diagnostichează doctrinele lui Schopenhauer ca debușee ale personalității sale, spunînd mai ales că elevația liniștii estetice demonstrează bucuria lui Schopenhauer de a se elibera de propriile impulsuri sexuale dezgustătoare; mai mult, „el s-ar fi îmbolnăvit, ar fi devenit *pesimist* (căci nu era, oricît de mult ar fi dorit), dacă i-ar fi lipsit dușmanii, Hegel, femeia, senzualitatea și întreaga voință de a exista, de a stărui". Poate — dar ce ar fi devenit Nietzsche fără Schopenhauer, fără convenabila lui însumare a erorilor? El ne-a spus deja în Prefață: „În joc era *valoarea* moralității — și în această privință a trebuit să mă împac aproape exclusiv cu marele meu profesor, Schopenhauer."

Nietzsche este foarte preocupat de pierderea valorii. El este de acord cu Schopenhauer că existența trebuie să conțină suferință și că în esență ea nu are sens. Dar se revoltă împotriva ideii că renunțarea și ascetismul ar fi calea spre izbăvire. Sondarea adîncimilor viziunii schopenhaueriene este o etapă necesară, dar trebuie să existe o altă soluție pentru atitudinea de „negare a vieții" pe care o implică încercarea de a scăpa de sub imperiul voinței și disprețul față de ființa materială ce este omul. Soluția propusă de Nietzsche este aceea a autoafirmării creatoare (A deveni ceea ce ești!), acceptarea durerii și chiar a cruzimii ca părți ale propriului eu. Noțiunea lui de voință de putere, bazată nu numai verbal pe „voința de viață" a lui Schopenhauer, încearcă să o suplinească

pe aceasta din urmă ca descriere a energiei fundamentale ce organizează comportamentul uman și, într-un fel, întregul univers. Voința de putere nu este în primul rînd o doctrină politică, ci încercarea de a găsi o explicație comportamentului uman, cunoașterii și convingerilor culturale, prin așezarea tendinței de creștere și desăvîrșire atît la baza lumii, cît și a eului. Deși repudiază doctrina metafizică a lui Schopenhauer privind lucrul în sine și încearcă să discrediteze complet metafizica filozofică, noțiunea lui Nietzsche despre voința de putere prezintă un paralelism izbitor cu concepția lui Schopenhauer despre voință. În mod special ideea că voința de putere poate fi atît conștientă cît și inconștientă, că ea are o bază organică în individ și că este omniprezentă ne îndreptățește să-l numim pe Nietzsche succesorul doctrinei lui Schopenhauer.

Dacă Schopenhauer se află în primele rînduri ale filozofilor criticați de Nietzsche, multe dintre metodele acestei critici au fost sugerate chiar de Schopenhauer. De exemplu, ideea lui Nietzsche potrivit căreia doctrinele metafizice și convingerile despre valorile etice nu derivă din rațiunea „pură" ci sînt exact invers, alimentate de necesitatea de împăcare cu suferința și cu voința de a se stăpîni pe sine și lumea înconjurătoare, își are în mod clar originea în doctrina lui Schopenhauer care afirmă că voința modelează procesele noastre intelectuale. Ideea lui Schopenhauer că lumea este structurată de mintea unei anumite specii de organism viu se reflectă în convingerea lui Nietzsche că nu există adevăruri sau valori absolute, ci numai perspective și plăsmuiri care ne ajută să facem față vieții. Desigur, Schopenhauer furnizează și cel mai autentic exemplu de ideal estetic pe care Nietzsche îl vede așezat la baza unei mari părți a culturii occidentale: „Omul are mai degrabă voință de

nimic, decît *lipsă* de voință." Dincolo de influențele doctrinare, scrierile lui Nietzsche dezvăluie deseori în detaliu filiația lui față de Schopenhauer. El își va însuși nuanțele de exprimare și terminologia lui Schopenhauer chiar și în momentul celor mai mari divergențe cu doctrinele acestuia. A-l citi pe Nietzsche fără a-l cunoaște pe Schopenhauer înseamnă a pierde un subtext recurent și unul dintre punctele-cheie de orientare în dezvoltarea lui adesea amețitoare.

Interesul filozofic pentru Schopenhauer era larg răspîndit printre contemporanii lui Nietzsche. El era în mod obișnuit studiat ca important succesor al lui Kant, iar filozofi însemnați pentru vremea aceea, precum Hans Vaihinger și prietenul lui Nietzsche, orientalistul și metafizicianul Paul Deussen, au creat sisteme noi, inspirate de Schopenhauer. În secolul al XX-lea el a fost mult apreciat de membrii Școlii de la Frankfurt, care erau nemulțumiți de optimismul marxismului ortodox, în special de Max Horkheimer. Este însă corect să afirmăm că pînă astăzi în afară de Nietzsche, singurul filozof important influențat de Schopenhauer a fost Wittgenstein. Ca și Nietzsche, Wittgenstein nu s-a întîlnit cu opera lui Schopenhauer într-un cadru academic. El a citit-o ca parte a bagajului de idei de care dispunea înalta societate vieneză (un mic detaliu ilustrativ este că Gustav Mahler, un alt „discipol", îi dăruise lui Bruno Walter operele complete ale lui Schopenhauer cu ocazia șederii sale o perioadă de timp în casa familiei Wittgenstein, cu cîțiva ani mai înainte). Într-adevăr, a nu-l fi citit pe Schopenhauer ar fi fost un lucru ciudat pentru un tînăr provenit dintr-o familie cultivată, precum familia Wittgenstein.

Primele scrieri filozofice ale lui Wittgenstein, care au premers lucrării *Tractatus*, par la prima privire a avea

puțin în comun cu Schopenhauer. El lucrase cu Frege și Russell la noile metode ale logicii formale, care au devenit baza unei mișcări ce a încercat să repudieze idealismul și presupusele excese ale metafizicii germane. Se obișnuia în mod frecvent să se ceară scuze pentru interesul manifestat de Wittgenstein pentru Schopenhauer și considerat o aberație de tinerețe. Dar cu siguranță a fost vorba despre mai mult decît atît. În *Tractatus* Wittgenstein folosește imaginile lui Schopenhauer atunci cînd vorbește despre „eu": este un punct ce nu poate fi extins, precum un ochi ce nu se poate vedea pe sine, o limită — nu o parte — a lumii. „Eul" nu se numără printre faptele care compun lumea. Și nici lumea nu are vreo valoare. Valoarea, fie ea etică ori estetică, pare a proveni dintr-o atitudine fată de lume în ansamblu și nu față de anumite fapte din cadrul ei. „A vedea lumea *sub specie aeterni* (sub aspectul eternității)" — încă o idee a lui Schopenhauer — „înseamnă a o vedea ca ansamblu, iar acesta este un sentiment mistic", spune Wittgenstein. Bine cunoscuta imagine a filozofiei ca o scară de aruncat după ce a slujit pentru urcare poartă de asemenea amprenta concepției lui Schopenhauer despre relația dintre filozofie și misticism.

Există în legătură cu *Tractatus* sentimentul că el se referă la ceva ce apare în text numai în mod indirect. Autorul a spus că înțelesul cărții este unul „etic", iar din carte transpare ideea că etica nu se poate exprima în propoziții, ci doar se înfățișează. Este clar că Wittgenstein a fost tulburat de gîndul că, o dată ce lumea a fost descrisă prin cuvinte, adevăratele întrebări mari, precum ce este „eul", care este poziția sa în lume, care este rostul lumii și de unde vin binele și răul, rămîn cu totul neatinse. În lupta lui cu aceste probleme, harta pe care a încercat să le reprezinte a fost furnizată în mare măsură

de filozofia lui Schopenhauer. Acest lucru rezultă deosebit de clar din primele lui însemnări, în care cuvintele repetate, „subiect“ și „obiect“, „voință“ și „reprezentare“, „lume“ și „eu“, devin inteligibile numai dacă sînt înțelese ca o încercare de a medita la lucruri cu ajutorul lui Schopenhauer.

Un alt domeniu în care Wittgenstein a fost evident influențat de Schopenhauer este teoria acțiunii. De la primele scrieri pînă la lucrările de maturitate, Wittgenstein s-a preocupat de existența unui act mental de voință separat de mișcarea trupului. Problema l-a preocupat cînd a început să cerceteze dacă mentalul era în vreun sens „ascuns“ și dacă avea o influență mare asupra acțiunii-teorie în filozofia analitică. Ideea fundamentală către care pare atras adesea Wittgenstein este aceea că a voi este identic cu acțiunea și nu un proces mental „interior“ pur. Este ușor de văzut că această idee îi aparține în esență lui Schopenhauer și, deși Wittgenstein nu menționează prea des numele predecesorului în această privință, termenii în care poartă el discuția reflectă rădăcinile.

În afara artei și a filozofiei, influența lui Schopenhauer se extinde și asupra psihologiei, prin concepția lui despre inconștient și ideea că sexualitatea stă la baza personalității. O lucrare foarte populară la vremea respectivă, acum mai mult sau mai puțin uitată, a fost *Filozofia inconștientului*, scrisă de Eduard von Hartmann în 1869. Era un hibrid ciudat în care autorul a încercat să combine unele dintre ideile lui Schopenhauer cu ale lui Hegel, în intenția de a realiza un fel de *rapprochement* între optimism și pesimism. Principala modificare pe care a adus-o noțiunii lui Schopenhauer de inconștient a constat în sugestia că aceasta nu trebuie să conțină doar voința, ci și Ideea și că trebuie să urmărească scopuri

raționale. Lucrarea a făcut ca inconștientul să devină o temă amplu studiată în ultima parte a secolului al XIX-lea și a servit totodată ca un canal al interesului pentru Schopenhauer. Deși Schopenhauer nu a fost primul ori singurul filozof care a abordat problema inconștientului, el este probabil cel ce a avut cea mai mare contribuție înainte de Freud.

Freud însuși a consultat desigur lucrarea lui Hartmann și face chiar referiri la ea. De asemenea s-a subliniat adesea că el trebuie să fi cunoscut ideile lui Schopenhauer din mediul academic pe care îl frecventa. Cu toate acestea Freud a încercat să se distanțeze de Schopenhauer, afirmînd într-un pasaj bine cunoscut:

> Am evitat atent orice contact cu filozofia propriu-zisă... Larga coincidență a psihanalizei cu filozofia lui Schopenhauer — el nu numai că a afirmat ascendența emoțiilor și importanța supremă a sexualității, dar a înțeles și mecanismul reprimării — nu trebuie pusă pe seama familiarizării mele cu preceptele lui. L-am citit pe Schopenhauer foarte tîrziu în viață.

Aproape ezităm să subliniem că Freud trebuie să fi știut la un moment dat ce trebuia să evite să citească, pentru a-și păstra dreptul la originalitate. În orice caz este destul de sigur că marea atenție acordată lui Schopenhauer în viața academică și culturală din perioada în care a trăit a fost un factor important care a făcut posibilă opera lui Freud, indiferent dacă el și-a dat seama de acest lucru sau nu.

C. G. Jung este un alt psiholog influent care a fost impresionat de Schopenhauer. El spune că l-a citit pe Schopenhauer începînd de la vîrsta de șaptesprezece ani (aducîndu-ne din nou pe la 1890) și că a fost de acord cu imaginea lui despre o lume plină de confuzie, pasiune și

rău: „Iată în sfîrșit pe cineva care avut curajul să vadă că lucrurile nu stăteau chiar atît de bine pentru fundamentele universului."* Ar trebui noi, pe la 1990, să judecăm altfel? Deși metafizica lui Schopenhauer nu este credibilă ca sistem, doctrinele lui privind subiectivitatea, acțiunea, aspirațiile, suferința, individualitatea, renunțarea și evaluarea estetică — gîndurile tulburătoare sau consolatoare care i-au stimulat pe atîți gînditori importanți — sînt cu siguranță încă la fel de vii și provocatoare ca întotdeauna.

---

* C. G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 81.

Lecturi suplimentare

O recentă biografie completă a lui Schopenhauer este:

SAFRANSKI Rüdiger, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie,* Carl Hanser Verlag, München 1987 (traducere românească în curs de apariție la Editura Humanitas).

Următoarele titluri sînt analize filozofice ale ansamblului operei lui Schopenhauer:

GARDINER, Patrick, *Schopenhauer,* Harmondsworth, 1967;

HAMLYN, D. W., *Schopenhauer,* Londra, 1980;

YOUNG, Julian, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Dordrecht, 1987;

Titluri recente care sînt axate pe anumite teme filozofice:

ATWELL, John E., *Schopenhauer: The Human Character,* Philadelphia, 1990;

JANAWAY, Christopher, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy,* Oxford, 1989;

WHITE, F. C., *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, Leiden, 1992.

Pentru o prezentare vie și uneori personală a locului filozofiei lui Schopenhauer în istoria ideilor, vezi:

MAGEE, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer,* Oxford, 1983.

Două recente colecții de articole dezvăluie o diversitate de perspective asupra lui Schopenhauer:

FOX, Michael (ed.), *Schopenahauer: His Philosophical Achievement,* Brighton, 1980;

Von der LUFT, Eric (ed.), *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th Birthday,* Lewiston, N. Y., 1988.

Ultimul volum conține o vastă bibliografie.

Cuprins

MAEȘTRII SPIRITULUI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Se spune despre Schopenhauer că ar fi cel mai accesibil dintre filozofii germani. Profesorul Christopher Janaway îi prezintă succint sistemul metafizic, punînd în evidență originalitatea lui, cu impact asupra unor personalități culturale precum Nietzsche, Wagner, Wittgenstein sau C. G. Jung. Un concept tipic schopenhauerian este « voința »; aplicat, ca voință de a trăi, comportamentului omenesc, el a generat ideile deopotrivă originale și radicale ale gînditorului despre inconștient și sexualitate. Altă trăsătură tipică investigată de Janaway este perspectiva lui Schopenhauer, profund pesimistă dar nu mai puțin provocatoare, asupra sensului vieții umane.

În aceeași colecție au mai apărut:

ARISTOTEL • BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA • KIERKEGAARD • PLATON • KANT • FREUD • RAȚIONALIȘTII • TOMA D'AQUINO

ISBN 973-28-0898-5